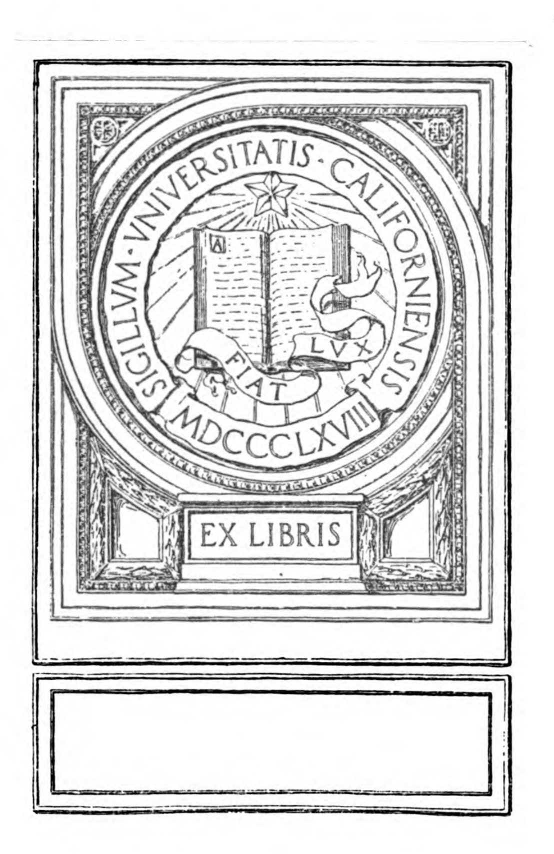
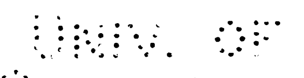
Johannes Hessen

Die Kategorienlehre Eduard von Hartmanns


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS





WISSEN UND FORSCHEN
SCHRIFTEN ZUR EINFÜHRUNG IN DIE PHILOSOPHIE
BAND 17

DIE KATEGORIENLEHRE EDUARD VON HARTMANNS

UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE PHILOSOPHIE DER GEGENWART

VON

JOHANNES HESSEN

Dr. THEOL. ET PHIL.
PRIVATDOZENT DER PHILOSOPHIE A. D. UNIV. KÖLN

GEKRÖNTE PREISSCHRIFT
DER ED. v. HARTMANN-PREISAUFGABE
DER KANT-GESELLSCHAFT



VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG 1924

Druck der Graphia Akt.-Ges. vorm. C. Grumbach in Leipzig

VORWORT

Aus Anlaß des 70. Geburtstags Ed. v. Hartmanns (23. Februar 1912) erließ die Kant-Gesellschaft ein Preisausschreiben, dessen Thema lautete: „Die Kategorienlehre Ed. v. Hartmanns und ihre Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart.“ Von den neun Bearbeitungen, die eingelaufen waren, erhielten zwei einen Preis; darunter auch die vorliegende (vgl. Kant-Studien XXIV [1919] 182ff.).

Unter Orientierung an den in der Kritik der Preisrichter enthaltenen Richtlinien und unter Berücksichtigung der inzwischen erschienenen einschlägigen Literatur hat der Verfasser seine Preisarbeit namentlich in ihrem zweiten Teile umgestaltet und ergänzt. Er war dabei vor allem auf eine stärkere Herausarbeitung der logischen Probleme bedacht. Freilich glaubte er den Intentionen Hartmanns, wie sie im Vorwort zur „Kategorienlehre“ zum Ausdruck kommen, nur dann zu entsprechen, wenn er auch die metaphysischen Probleme eingehend berücksichtigte.

Die Einteilung der Arbeit ist mit dem Thema bereits gegeben. Der erste Teil bringt die Darstellung, der zweite die Würdigung der Kategorienlehre. Da Hartmann seine Schrift: „Das Grundproblem der Erkenntnistheorie“ als eine „erkenntnistheoretische Einleitung“ zu seiner „Kategorienlehre“ bezeichnet, so beginnen wir mit einer Analyse dieser Schrift. Hartmanns „Kategorienlehre“ zitieren wir nach der in der „Philosophischen Bibliothek“ erschienenen zweiten Auflage.

Möge das Interesse für die Probleme der Erkenntnis- und Kategorienlehre durch die vorliegende Arbeit geweckt und gefördert werden!

Köln, Pfingsten 1924.

Der Verfasser.

Das Inhaltsverzeichnis befindet sich am Schluß.

EINLEITUNG

Einem zweifachen Denkertypus begegnen wir in der Geschichte der Philosophie: dem Typus der Seher und der Sammler, der Schauenden und der Schaffenden. Bei jenen finden wir ein vorwiegend intuitives, bei diesen ein diskursives Denken. Die Größe des ersteren Typus liegt im Eröffnen neuer Perspektiven, die Stärke des letzteren besteht in der systematischen Verarbeitung bereits vorhandener Ideen. Dort quellen die Gedanken aus der Tiefe des Geistes und sind darum persönliches Leben, Ausdruck der Persönlichkeit, während hier die Gedankenbildung einen durchaus unpersönlichen, rein sachlichen Charakter trägt. Infolgedessen weist die Spekulation im ersteren Falle einen mehr oder weniger starken emotionalen Einschlag auf, wogegen im letzteren Falle ein kühler Intellektualismus obwaltet. Will man beide Typen etikettieren, so kann man jenen den platonischen, diesen den aristotelischen Typus nennen.

Auf wessen Seite Eduard von Hartmann steht, dürfte auch bei oberflächlicher Kenntnis seines Systems nicht zweifelhaft sein. Schon das eine Wort: „Meine ganze Natur war von jeher auf das Sachliche gerichtet, und die Hervorkehrung des Persönlichen in Wissenschaft, Kunst, Religion war mir von jeher antipathisch"[1]), läßt uns in ihm einen Vertreter des zweiten der charakterisierten Typen erkennen. Gerade darum erscheint zur Einführung in sein System ein Überblick über seine Gedankenarbeit geboten und anderseits ein näheres Eingehen auf seinen persönlichen Lebensgang nicht notwendig. Bei diesem kurzen Über-

[1]) Ed. v. Hartmann, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie[2], Leipzig 1914, 8.

blick werden wir mit Rücksicht auf unser Thema zugleich dem Verhältnis des Denkers zu seiner Zeit einige Beachtung schenken.

„Zwei verschiedene Richtungen haben sich stets in meinem Inneren gekreuzt: erstens die philosophische Tendenz zu einsamem monologischen Denken und Forschen, die erst in schriftlicher Fixierung der Ergebnisse sich selbst genug tat und zur Klarheit und Bestimmtheit hindurchrang, und zweitens der Wunsch, für mein Volk und die Menschheit etwas zu leisten, zu wirken, zu schaffen. In der Jugend, bevor ich schriftstellerisch an die Öffentlichkeit trat, war natürlich das erste der Drang nach Selbstbelehrung und Selbstförderung, der sich in eifrigem Aufsuchen von Belehrungen und deren innerlicher Verarbeitung erging; aber der Wunsch, mit meiner Selbstförderung auch dem Ganzen zu dienen, stand schon damals im Hintergrund als verstärkender Antrieb"[1]).

Im Jahre 1864 begann v. Hartmann sein erstes Hauptwerk: „Die Philosophie des Unbewußten." Durch ein körperliches Leiden zur Aufgabe der militärischen Laufbahn genötigt, fühlte der Zweiundzwanzigjährige, daß er „mit der Rückkehr zur Wissenschaft, und zwar in der Gestalt des freien philosophischen Denkens, zu seinem wahren Beruf zurückgekehrt war"[2]). Das Werk, das im Jahre 1868 erschien, hat bekanntlich v. Hartmanns Ruf begründet. Freilich muß der Verfasser zehn Jahre nach Beginn desselben gestehen: „Ich weiß sehr wohl, daß das Werk, welches meinen Namen bekannt gemacht hat, ein Jugendwerk mit den Vorzügen und Fehlern eines solchen ist; ich gestehe offen, daß ich heute manches anders einteilen, darstellen und ausdrücken würde"[3]).

Auf die anfängliche Begeisterung, mit der die „Philosophie des Unbewußten" aufgenommen worden war,

---

[1]) A. a. O. 3.

[2]) Ed. v. Hartmann, Gesammelte Studien und Aufsätze, Leipzig 1876, 30.

[3]) Ebd. S. 39.

folgte alsbald eine Zeit scharfer Polemik seitens der Fachphilosophie. Diese war bemüht, das Werk „als ein nicht ernsthaft zu nehmendes dilettantisches Produkt zu ignorieren und zu bespötteln, insbesondere durch beides die Studenten von dieser Lektüre abzuhalten“[1]. Die Gründe für ein solches Verhalten erblickt v. Hartmann in folgendem. „In der zweiten Hälfte der 70er und 80er Jahre griff die grundsätzliche Verachtung aller metaphysischen Bestrebungen, der negative Dogmatismus unserer Erkenntnisunfähigkeit und die Ablehnung jedes Hinausgehens über die Erfahrung immer mehr um sich, wesentlich genährt durch das Eindringen des französischen Positivismus in englischer Umformung nach Deutschland“[2]. Seitdem dann v. Hartmann durch eine zunächst anonym, im Jahre 1877 aber in zweiter Auflage mit dem Namen des Verfassers erscheinende Gegenschrift unter dem Titel: „Das Unbewußte in der Physiologie und Deszendenztheorie“, die jetzt den dritten Band der „Philosophie des Unbewußten“ bildet, seine schlimmsten Gegner zum Schweigen gebracht hatte, kamen für ihn ruhigere Zeiten, die ihm Muße für die Abfassung der späteren Hauptwerke gewährten.

Hatte er bislang sein Denken vor allem auf Metaphysik und Naturphilosophie gerichtet, so wandte er sich nunmehr zur Ethik, Religionsphilosophie und Ästhetik. Auf allen drei Gebieten schuf er große systematische und historische Werke. Erst in den neunziger Jahren kehrte er zur Metaphysik zurück und zwar mit jenem Werke, das den Gegenstand unserer Untersuchungen bildet, der „Kategorienlehre“, die 1896 erschien. Im Vorwort zu diesem Werke heißt es: „Nachdem ich seit 1877 nur gelegentlich in Nachträgen und kleineren Aufsätzen zu metaphysischen Darlegungen gekommen bin, habe ich in diesem Werke zum erstenmal eine systematische Behandlung metaphysi-

[1] Das Grundproblem der Erkenntnistheorie 5.
[2] A. a. O. 7.

scher Probleme versucht"[1]). Wie hoch v. Hartmann dieses Werk wertet, geht aus den weiteren Worten hervor: „Wenn die Stellung eines Philosophen in der Geschichte der Philosophie wesentlich nach seinem metaphysischen Standpunkt bestimmt werden, dieser aber in erster Reihe aus seiner systematischen Bearbeitung der Metaphysik ermittelt werden muß, so werden künftige Geschichtsschreiber der Philosophie genötigt sein, sich bei der Einregistrierung meiner Philosophie in erster Reihe an dieses Werk in Verbindung mit dem ‚Grundproblem der Erkenntnistheorie' zu halten"[2]). Ähnlich heißt es im Vorwort zur elften Auflage der „Philosophie des Unbewußten", also acht Jahre später: Die Kategorienlehre „vor allem ist das Werk, nach welchem ich in Zukunft meinen philosophischen Standpunkt beurteilt zu sehen wünsche"[3]).

Ed. v. Hartmann will in seinem Werke der Kategorienlehre zum erstenmal eine systematische Behandlung angedeihen lassen. „Die Kategorienlehre," so sagt er, „ist bisher nur als ein integrierender Bestandteil entweder der Erkenntnistheorie oder der Metaphysik behandelt worden; auch die Bücher, welche den Titel Logik tragen, pflegen entweder Erkenntnistheorie oder Metaphysik zu sein. Die mehr oder minder metaphysikfeindliche oder doch metaphysikscheue Haltung der Philosophie des letzten Menschenalters hat natürlich die erkenntnistheoretische Behandlung der Kategorienlehre ebenso einseitig in den Vordergrund gerückt, wie es in der Zeit der Herrschaft der Hegelschen Philosophie mit ihrer metaphysischen Behandlung der Fall war. Ein Werk, das bloß die Kategorien in jeder Hinsicht systematisch durchzuarbeiten versucht und ruhig abgewartet hätte, wie viel dabei für Erkenntnistheorie, Naturphilosophie und Metaphysik an Gewinn abfallen möchte, ist mir bisher nicht bekannt geworden. Um so nötiger erscheint es, die Kategorien endlich einmal zum Gegenstand einer nicht bloß gelegentlichen, son-

[1]) I 15f. [2]) I 16. [3]) XXIX.

dern ausdrücklichen Untersuchung zu machen. Dem wird jeder zustimmen, der sich vergegenwärtigt, eine wie entscheidende Rolle die Auffassung der Kategorien stets für die philosophische Weltanschauung gespielt hat, und wie sehr die Geschichte der theoretischen Philosophie durch die Geschichte der Kategorienlehre bestimmt ist"[1]).

Trotz der hohen Bedeutung, die Hartmann seinem Hauptwerke beimißt, ist es doch fast ohne jeden Einfluß auf das moderne Denken geblieben. Es „läßt sich," so sagt O. Braun, „nichts berichten über das Verhältnis dieses Werkes zur Zeit als das Eine: es ist ihr fremd"[2]). Freilich konnte Braun die Beobachtung machen, daß man „seit kurzer Zeit beginnt, Hartmann näher zu studieren"[3]). Auch A. Drews, der Schüler Hartmanns, konnte bereits im Jahre 1905 von einem „Umschwung zugunsten Hartmanns" sprechen, insofern „als die Fachkreise in dem letzten Jahrzehnt wenigstens angefangen haben, den Denker ernst zu nehmen und ihm ihre Beachtung nicht zu versagen"[4]). Seitdem hat sich jener Umschwung immer mehr vollzogen und Hartmanns Gedankenarbeit eine steigende Beachtung gefunden. In seinem Überblick über „die deutsche Philosophie der Gegenwart" in dem von Ph. Witkop herausgegebene Sammelwerk: Deutsches Leben der Gegenwart (Berlin 1922) konstatiert M. Scheler, „daß die gegenwärtige Philosophie begonnen hat, die großen Werte auszuschöpfen, die in seinem Werke zweifellos vorhanden sind"[5]). So ist denn die Hoffnung der Witwe v. Hartmann in Erfüllung gegangen, die diese im Jahre 1914 bei der Herausgabe der zweiten Auflage der Hartmannschen Schrift: „Das Grundproblem der Erkenntnistheorie" ausgesprochen hat, daß

---

1) Kategorienlehre I S. 6.
2) O. Braun, Eduard von Hartmann, Stuttgart 1909, 132.
3) A. a. O. 21.
4) A. Drews, Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriß [2], Heidelberg 1906, 860.
5) 153.

nämlich „die Zeit nicht mehr fern ist, die dem Hartmannschen Denken die Beachtung zollen wird, die ein so klarer und immer auf das Ganze gerichteter Forscher... mit Fug und Recht beanspruchen darf“[1]).

Wie v. Hartmann selbst über den Erfolg seiner Lebensarbeit denkt, hat er schön in folgenden Worten zum Ausdruck gebracht. „Der Einzelne muß sein Bestes tun und geben, aber mit der demütigen Resignation, daß es Sache der Vorsehung ist, was sie mit diesem von ihm Geleisteten macht, ob und wieweit sie es anwendet, wieweit sie es durch andere Kräfte ersetzt, oder wieweit sie diese Anläufe als verfrühte zurückstellt, um in späterer Zeit ähnliche in modifizierter Gestalt wirksam werden zu lassen. Wer das Wirken mit seinen Gaben als eine sittliche Pflicht, die Gaben selbst aber als ein Gnadengeschenk der Vorsehung auffaßt, der wird auch das Maß und die Art und Weise der Verwertung seines Wirkens in Demut derselben Vorsehung anheimstellen, die ihn mit den Gaben ausrüstete und dadurch mit einer Mission betraute“[2]).

[1]) Das Grundproblem der Erkenntnistheorie VI.
[2]) A. a. O. 16.

Erster Teil

DIE KATEGORIENLEHRE

I. DIE ERKENNTNISTHEORETISCHEN GRUNDLAGEN

1. Die Unhaltbarkeit des naiven Realismus[1])

„Ich nehme an," so sagt Hartmann in seiner „kritischen Grundlegung des transzendentalen Realismus", „daß es drei prinzipiell verschiedene erkenntnistheoretische Standpunkte gebe, die allein rein und konsequent sind... Diese drei prinzipiellen Standpunkte sind: Der unmittelbare naive Realismus, der Idealismus und der kritisch begründete und vermittelte Realismus"[2]). Da der naive Realismus der Standpunkt des „gesunden Menschenverstandes", des „philosophisch unbefangenen Menschen" ist, zieht Hartmann ihn bei seiner „phänomenologischen Durchwanderung der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte" zunächst in Betracht. Die ihm zugrunde liegende Anschauung läßt sich als erkenntnistheoretischer Monismus bezeichnen, weil er die numerische Identität von Wahrnehmungsobjekt und Ding an sich behauptet und ihre Zweiheit bestreitet. Was wahrgenommen wird, sind nach ihm die Dinge selbst, nicht etwa bloß ihre Wirkungen, und was an den Dingen wahrgenommen wird, ist wirklich so an den Dingen, wie es wahrgenommen wird.

Dieser erkenntnistheoretische Standpunkt erfährt nun eine dreifache Widerlegung. Den ersten Stoß empfängt er von seiten der physikalischen Welt-

---

1) Vgl.: Das Grundproblem der Erkenntnistheorie 19—73.
2) Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus[4], Leipzig 1914, 3f.

ansicht, die das Ding an sich aus dem Bereich der Wahrnehmbarkeit ausscheidet und an seine Stelle die kausale Einwirkung, die es auf die Sinnesorgane übt, setzt. Noch gründlicher räumt die physiologische Betrachtungsweise mit dem naiven Realismus auf. Sie zeigt, daß aus der äußeren Welt des Daseins kein Bestandteil unmittelbar in die innere Welt des Bewußtseins hineinschlüpfen kann. Weder die Dinge selbst, noch ihre unmittelbaren Wirkungen auf unsere Sinne werden wahrgenommen, sondern lediglich das seelische Produkt einer unbewußten reaktiven Seelentätigkeit. Die Seele empfängt von den ins Gehirn geleiteten und physiologisch umgeformten Reizen der Außenwelt nur eine kausale Anregung, um selbsttätig, unbewußt und gesetzmäßig von innen heraus eine eigene innere Bewußtseinswelt zu erbauen. Besteht somit die physiologische Kritik in dem Nachweis, daß aus der äußeren Daseinswelt nichts in die innere Bewußtseinswelt hinüberschlüpfen kann, so gipfelt umgekehrt die philosophische Widerlegung in der Erwägung, daß das Bewußtsein nicht über die Grenzen seines subjektiv-idealen Inhalts hinausgreifen kann, und daß der Inhalt alles Bewußtwerdens auf die eigene psychische Zuständlichkeit beschränkt ist. Was Objekt meines Bewußtseins ist, hat sich eben dadurch als Inhalt meines Bewußtseins, als Moment meiner Subjektivität, als Zuständlichkeit meines seelischen Innern ausgewiesen. Das Bewußtsein kann sich nicht über die Grenzen seiner idealen Sphäre ausdehnen, kann nicht Fühlhörner ausstrecken, um etwas ihm Transzendentes zu betasten, nicht sich über die Dinge an sich hinüberstülpen, noch sie mit Fangarmen in sich hineinziehen. Wir haben es darum immer nur mit einer subjektiven Erscheinungswelt zu tun, die sich aus Empfindungen sowie unbewußten und bewußten Intellektualfunktionen aufbaut. Sie ist die einzige Realität, die uns durch das unmittelbare Gegebensein der Erfahrung verbürgt ist. Ob dagegen unsere Anschauungsformen auf die Welt der Dinge an sich anwendbar sind, darüber kann uns die Erfahrung

ebensowenig lehren, wie darüber, ob unsere Denkformen oder Kategorien für sie irgendwelche Geltung besitzen. Ja, ob es überhaupt Dinge an sich, ein existierendes Jenseits unseres Bewußtseins gibt, liegt außer dem Bereich der Erfahrbarkeit.

2. Die Unhaltbarkeit des transzendentalen Idealismus

a) Der transzendentale Idealismus im allgemeinen[1])

Der naive Realismus schlägt, sobald er als unzulänglich erkannt wird, gewöhnlich in seinen Gegenpol, den transzendentalen Idealismus um. Dieser spaltet sich seinerseits in zwei Äste. Der erste schließt: weil wir von einer etwaigen Welt der Dinge an sich nichts wissen können, kann es eine solche auch nicht geben. Der zweite läßt sowohl die Welt der Dinge an sich als existierend gelten, als auch unser Wissen von dieser Existenz unangezweifelt, behauptet aber, daß diese transzendente Welt nicht in räumlich-zeitlichen und logischen Formen existieren könne. Jener läßt sich als *konsequenter*, dieser als *inkonsequenter* transzendentaler Idealismus bezeichnen.

Der transzendentale Idealismus ist — das muß man ihm zugestehen — methodologisch durchaus im Recht, wenn er fordert, daß seine negativen Behauptungen als Hypothesen zunächst in Betracht kommen und darum zuerst geprüft werden müssen. Denn nur als mein Bewußtseinsinhalt, nur als Bewußtseinsimmanentes ist mir das Sein erfahrungsmäßig gegeben. Es ist darum die Pflicht des Philosophen, sich zunächst beim immanenten Sein zu bescheiden und zuzusehen, wie weit er damit komme. Er ist berechtigt, ja verpflichtet, die Annahme eines transzendenten Seins solange abzulehnen, als das Bedürfnis einer solchen Hypothese nicht nachgewiesen ist. Nicht ihm, der auf dem festen Boden der unmittelbaren Erfahrung steht, sondern dem, der über den Erfahrungsbereich hinausgreift und ein transzendentes

---

[1]) Vgl.: Das Grundproblem der Erkenntnistheorie 74—96.

Sein behauptet, liegt die Beweislast ob. Freilich darf der transzendentale Idealismus niemals vergessen, daß er eben auch nur eine Hypothese, wenn auch die nächstliegende, zur Grundlage seiner Erklärungsversuche gemacht hat; er darf aus seinem methodologischen Vorrang niemals den Anspruch schöpfen, sich als negativer Dogmatismus legimitieren zu können. Man hat allerdings dieses Recht dadurch zu erweisen versucht, daß man zeigen wollte, jeder Versuch einer Überwindung des transzendentalen Idealismus sei in sich widerspruchsvoll. „Wenn ich versuche, etwas zu denken, was jenseits meiner Bewußtseinssphäre liegt, also nicht zu meinem Bewußtseinsinhalt gehört, so mißlingt dieser Versuch so lange, als die für das zu Denkende gestellte Bedingung, außer meiner Bewußtseinssphäre liegen zu sollen, festgehalten wird; in dem Augenblicke aber, wo der Versuch zu gelingen scheint, ist eben das zu Denkende mein Bewußtseinsinhalt geworden, also in meine Bewußtseinssphäre eingetreten, hat also eben damit aufgehört, ein jenseits meiner Bewußtseinssphäre Belegenes zu sein. Solange ich nicht denke, solange denke ich auch nicht ein Ding an sich; sobald ich etwas denke, so denke ich meinen Gedanken, also wieder nicht ein Ding an sich. Ich mag nichtdenken oder denken, niemals kann es etwas Bewußtseins-Transzendentes sein, was ich auf diesem Wege erreiche. Denke ich aber etwas und bilde mir dabei ein, etwas Bewußtseins-Transzendentes zu denken, so widerspreche ich mir selbst, indem ich dadurch, daß ich es denke, beweise, daß es ein Bewußtseins-Immanentes ist“ (81). Dieser indirekt deduktive Beweis bildet das eigentliche Bollwerk des konsequenten transzendentalen Idealismus. Trotzdem erweist er sich bei näherer Prüfung als hinfällig.

Wie ich mit meinem Zeigefinger auf etwas hinweise, was nicht er selbst ist, so kann auch mein Wahrnehmungsobjekt des Tisches, an dem ich schreibe, obwohl es zu meinem Bewußtseinsinhalt gehört, doch auf Dinge an sich außerhalb meines Bewußtseins hin-

deuten, ohne damit sich selbst zu widersprechen; ich muß nur zu dem Wahrnehmungsobjekt die transzendentale Beziehung auf etwas, das nicht Teil meines Bewußtseinsinhalts ist, hinzudenken. Hiergegen wendet nun freilich der transzendentale Idealismus ein, daß im ersteren Falle durch die gleichmäßige Zugehörigkeit des Repräsentanten und des von ihm Repräsentierten zum Bewußtsein die Bürgschaft der Gleichartigkeit beider, die ihre wechselseitige Vertretbarkeit ermögliche, gegeben sei, was beim Ding an sich nicht der Fall sei. Allein die hier gemachte Voraussetzung, daß nur Gleichartiges einander vertreten kann, ist nicht haltbar. „Wenn ich mit mir einmal darüber einig geworden bin, daß mir für einen bestimmten Zweck A als Repräsentant von B gelten soll, so wird jedesmal, wo mir A begegnet, mit diesem A die Vorstellung verbunden sein, daß es B bedeute. Diese Verbindung kann ganz willkürlich sein; sobald sie einmal konventionell festgesetzt ist, wird sie jedesmal bei dem Auftauchen von A im Bewußtsein in Kraft treten" (86). Selbst wenn wir also die völlige Heterogeneïtät zwischen Ding an sich und Bewußtsein zugeben würden, so wäre damit die Undenkbarkeit des Dinges an sich noch keineswegs gegeben. Es läßt sich nun aber leicht zeigen, daß die Annahme einer solchen Heterogeneïtät im Grunde nichts ist, als eine petitio principii, die aus der Verwechselung von Skeptizismus und negativem Dogmatismus entspringt. „Weil wir aus der unmittelbaren Erfahrung über die Homogeneïtät von Ding an sich und Bewußtseinsinhalt nichts wissen können, darum haben wir die Pflicht, diese Homogeneïtät zunächst zu bezweifeln und die Möglichkeit einer völligen Heterogeneïtät zuzugeben; aber wir haben nicht das Recht, von dem Zweifel an der Homogeneïtät in das negative Dogma der Heterogeneïtät umzuschlagen; weil wir uns eben damit die unmittelbare Kenntnis über die Beschaffenheit des Dinges an sich zuschreiben würden, die wir uns soeben hatten absprechen müssen" (89).

Nachdem sich uns die deduktive Begründung des

transzendentalen Idealismus als verfehlt erwiesen hat, gilt es nunmehr, seine nähere Durchführung in ihren beiden Hauptformen zu betrachten und zu prüfen.

b) Der konsequente transzendentale Idealismus[1])

Wenn wir, wie der konsequente transzendentale Idealismus will, nichts anderes als existierend ansehen dürfen als die untrennbare Einheit von Bewußtseinsform und Bewußtseinsinhalt, so spinnt sich der Bewußtseinsinhalt wie in einem Traume ab. Denn im Traume schreiben wir allen unseren Wahrnehmungen instinktiv eine transzendentale Realität zu, während unser waches Bewußtsein uns sagt, daß dies nur die Illusion des Traumes ist. Der konsequente tranzendentale Idealismus kann darum auch Traumidealismus genannt werden, und, da der Lebenstraum von keinem Ding an sich bedingt und von nichts abhängig, mithin etwas Absolutes oder vielmehr das Absolute ist, so kann man füglich von einem absoluten Illusionismus sprechen. Er ist im Grunde genommen ein umgekrempelter naiver Realismus. Denn wie der letztere das Ding an sich mit einer Vorstellung verwechselt, so der erstere das Vorstellungsbild mit einem Ding an sich. Wie jener die Dinge an sich ohne weiteres ins Bewußtsein hineinzieht, so hypostasiert dieser die Wahrnehmungsobjekte zu Dingen an sich, indem er eine „immanente Kausalität“ zwischen ihnen annimmt. Beide stellen demnach einen erkenntnistheoretischen Monismus dar.

Um den Fortbestand des Wahrnehmungsobjekts während des Nichtwahrgenommenwerdens zu erklären, nehmen manche Idealisten ihre Zuflucht zu dem Begriff einer unbewußten oder möglichen Wahrnehmung oder Empfindung. Demgegenüber muß aber betont werden, daß es einen absolut unbewußten Bewußtseinsinhalt überhaupt nicht gibt. Es gibt keine absolut unbewußte Empfindung, sondern nur unbewußte physische und psychische Vorbedingungen der

[1]) Vgl.: Das Grundproblem der Erkenntnistheorie 96—122.

Empfindung, die aber noch nicht Empfindung sind. Ebensowenig gibt es eine absolut unbewußte Wahrnehmung; denn was aus bewußten Empfindungen, bewußten Anschauungen und unbewußt funktionierenden Denkformen sich aufbaut, ist immer schon bewußte Wahrnehmung. Nicht besser steht es mit der *möglichen* Wahrnehmung. Schon dem gewöhnlichen Denken erscheinen die Modalitätskategorien als die subjektivsten und sind darum nur mit Vorsicht auf das Bewußtseinstranszendente anzuwenden. Und gerade der transzendentale Idealismus, der über die hypostasierten Möglichkeiten der spekulativen Metaphysik spottet, sollte sich seinerseits vor dem von ihm so scharf gerügten Fehler hüten und nicht in solchen hypostasierten Möglichkeiten ohne angebbares Substrat seine Rettung suchen.

„Der transzendentale Idealismus mag es anfangen, wie er will, er kann über die Konstatierung einer in sich *widerspruchsvollen Beschaffenheit der menschlichen Geistesorganisation* nicht hinweg. Der Geist ist dazu organisiert, die Bilder des Lebenstraumes als Objekte von transzendentaler Realität anzuschauen und auf korrelative Dinge an sich transzendental zu beziehen, sobald er aufgehört hat, sie mit solchen zu konfundieren. Der transzendentale Idealismus aber lehrt uns, daß die Bilder des Lebenstraumes keine transzendentale Realität haben und bloß unser idealer Bewußtseinsinhalt von rein immanenter oder empirischer Traumrealität sind. Unser Verstand ist darauf angelegt, uns glauben zu machen, daß wir im Leben nicht träumen, sondern wachen; der transzendentale Idealismus lehrt uns, daß wir im Leben nicht wachen, sondern träumen. Dieser Widerspruch unserer Organisation zieht sich durch alle unbewußte und bewußte Verstandestätigkeit hindurch, vermittels deren wir das Empfindungsmaterial zu ordnen und zu deuten unternehmen“ (116). Damit ist der Idealismus als negativer Dogmatismus gebrochen, seine Gewißheit für alle Fälle aufgehoben; seine Möglichkeit freilich nur für den Fall,

daß eine andere, mit ihm konkurrierende Ansicht als widerspruchsfrei nachgewiesen werden kann.

Nun versuchen manche Idealisten das Fiasko ihrer Hypothese in theoretischer Hinsicht durch den Hinweis auf ihren überlegenen praktischen Wert wettzumachen. Allein der konsequente Idealismus bietet für die Entfaltung des religiösen und sittlichen Bewußtseins die denkbar ungünstigste Unterlage. Er schneidet ihnen geradezu die Wurzeln ab, aus denen sie ihre Lebenskraft saugen, nämlich den Glauben an die transzendentale Wahrheit unserer Vorstellungen von einem transzendent-realen Gott und von transzendent-realen Mitmenschen. Denn weder Gott noch die Mitmenschen haben im System des strengen Idealismus einen Platz. Sie sind für ihn konsequenterweise nichts als Illusionen. Sind sie aber einmal als solche erkannt, dann verlieren sie auch ihre motivierende Kraft. So ist „der Versuch einer Bewährung der Hypothese auf praktischem Gebiet womöglich in noch höherem Grade zu einer reductio in absurdum ausgeschlagen als auf theoretischem“ (122).

c) Der inkonsequente transzendentale Idealismus[1])

Er arbeitet bekanntlich mit einem positiven, aber unerkennbaren Ding an sich, erscheint somit als Kompromiß zwischen transzendentalem Idealismus und Realismus. Mit diesem identifiziert er sich in bezug auf die transzendente Existenz des Dinges an sich, in bezug auf sein „Daß“, mit jenem hinsichtlich der Beschaffenheit des Dinges an sich, seines „Was“ und „Wie“. Damit verwickelt er sich aber in die Schwierigkeit, das Verbot eines transzendentalen Gebrauchs der Denk- und Anschauungsformen in bezug auf die Beschaffenheit des Dinges an sich festhalten zu wollen, obwohl er die Undenkbarkeit des Dinges an sich, aus der doch letzten Endes jenes Verbot allein abgeleitet werden kann, fallen gelassen hat. Einen zureichenden Grund für die

[1]) Vgl.: Das Grundproblem der Erkenntnistheorie 122—171.

Setzung von positiven Dingen an sich gewinnt der Idealismus erst bei Anerkennung einer *transzendenten Kausalität*. Nur dadurch, daß ich die Wandlungen meines Bewußtseinsinhalts als eine, wenn auch nur mittelbare Wirkung der Dinge an sich auffasse, finde ich durch Rückschluß von der Wirkung auf die Ursache einen zureichenden Grund für die Annahme von positiven Dingen an sich. So schlägt die Kategorie der Kausalität dem Denken die feste Brücke vom Immanenten zum Transzendenten. War diese letztere die erste Etappe auf dem Wege vom konsequenten Idealismus zum konsequenten Realismus, indem hier das idealistische Prinzip der Undenkbarkeit des Bewußtseinstranszendenten durchbrochen wurde, so bedeutet die Einräumung der transzendenten Kausalität die zweite Etappe. Da der transzendentale Gebrauch der Kausalität den der übrigen Kategorien nach sich zieht, so haben wir es hier mit einem transzendentalen Realismus in bezug auf die Denkformen zu tun. Die dritte Etappe des Übergangs ist dann die Beschlagnahme auch der Form der *Zeitlichkeit* für das Ding an sich, während die vierte Etappe endlich die Anerkennung auch der *Räumlichkeit* als transzendenter Daseinsform der Dinge an sich ist. Die zweite und dritte Etappe fallen eigentlich zusammen. Denn wenn einmal eine transzendente Kausalität angenommen wird, so kann sie nur als zeitliche Tätigkeit gedacht werden, weil eine unzeitliche Tätigkeit ein Widerspruch in sich wäre.

Auf dem Boden der hier in Rede stehenden *Mischform* von transzendentalem Realismus und Idealismus sind *drei erkenntnistheoretische Weltanschauungen* möglich: der Solipsismus, der Spiritualismus und die Monadologie.

Nach dem *Solipsismus* darf keinerlei Bewußtseinsinhalt in transzendentale Beziehung zu einem Ding an sich gesetzt werden, mit alleiniger Ausnahme des „Ich". Auf einem dreifachen Wege sucht man die Selbsterkenntnis des Ich als eines Dinges an sich *deduktiv zu erweisen*. *Der erste Weg* — von

Kant die Subreption des hypostasierten Bewußtseins genannt — besteht darin, daß man die leere Form des Bewußtseins zu einer gegen den Inhalt selbständigen Substanz aufbläht, zum aktiven und produktiven Subjekt stempelt und annimmt, daß dieses Subjekt in der Form des Bewußtseins sich selbst erkenne. Nun ist aber die Bewußtseinsform rein passiv, unproduktiv und akzidentell, besteht nur in unlösbarer Einheit mit dem Bewußtseinsinhalt und ist, für sich genommen, eine leere Abstraktion. Auch kann die Form des Bewußtseins sich niemals selbst erkennen. Ebensowenig führt der zweite Weg zum Ziele, der den transzendenten Sinn des Wortes Subjekt beweisen will, indem er zu zeigen versucht, daß im Akt des reinen Selbstbewußtseins, in dem Gedanken „ich bin ich" oder „ich denke mich" einerseits die volle Erkennbarkeit des Objekts und anderseits die absolute Identität von Subjekt und Objekt, also auch die volle Selbsterkenntnis des Subjekts besteht. Es ist aber klar, daß das Ich als Objekt nicht numerisch identisch ist mit dem Ich als Subjekt, sondern numerisch davon verschieden ist, weil es nur dessen Bewußtseinsrepräsentant ist, sich also zu demselben als ein immanenter Begriff zu seinem transzendenten Korrelat verhält. Der dritte Weg endlich sucht nicht mehr auf der Seite der Vorstellung, sondern auf der des Willens zum innern Ding an sich zu gelangen. In der Funktion des Wollens sollen wir das transzendente Subjekt unmittelbar ergreifen, sollen der eigenen produzierenden Tätigkeit unmittelbar innewerden, während wir im Bewußtseinsinhalt immer nur das Produkt desselben anschauen. Allein, von einem unmittelbaren Erfassen der Willensfunktion kann in Wirklichkeit keine Rede sein. Denn die aktive Willensfunktion als solche bleibt ewig unbewußt; es sind immer nur die idealen Ziele des Wollens oder die begleitenden Gefühle, die ins Bewußtsein fallen. — Sind somit alle Versuche eines deduktiven Nachweises des transzendenten Subjekts gescheitert, so fragt es sich, was der Solipsismus als Hypothese zu seiner Recht-

fertigung beibringen kann. Bei näherer Prüfung zeigt sich, daß der Solipsismus über den konsequenten Idealismus auf theoretischem Gebiete in keinem wesentlichen Punkte hinauskommt. In seinen praktischen Konsequenzen aber ist er weit verhängnisvoller als der konsequente Idealismus. Denn da ihm alles als gegenstandsloser Schein gilt, mit Ausnahme des eigenen Ich, der einzigen Realität in dieser Scheinwelt, so führt er folgerichtig zum absoluten Egoismus. „Das Ich ist der Einzige, und die Welt sein Eigentum, das gleichgültige Material, mit dem seine Willkür schaltet und seine Laune spielt. Alles hat reellen Wert nur, sofern es sich auf die einzige Relation, das Ich, bezieht (Stirner); das Ich wird dadurch über die Sphäre der Endlichkeit hinausgehoben und selbst zum Absoluten, zum Schöpfer seiner Welt, die es auch wieder zerschlagen kann, wie der Töpfer seine Gefäße. Dieser Standpunkt ist streng notwendig auf dem Boden des theoretischen Solipsismus, auf jedem anderen ist er verrucht und tollhäuslerisch, eine Ausgeburt des äußersten Größenwahns" (137f.).

Das sittliche Bewußtsein fordert demnach gebieterisch eine transzendentale Realität der übrigen Personen außer der ersten und zwingt damit den Solipsismus zum Übergang in den Spiritualismus der menschlichen Geisteswelt. Dieser kann aber erst dann seiner Hypothese theoretischen und praktischen Wert verleihen, wenn er die Beziehungslosigkeit zwischen den Geistern, wie sie die Theorien der causes occasionelles (Berkeley) und der harmonie préétablie (Leibniz) statuieren, durch eine transzendente Kausalität zwischen den verschiedenen Personen der Geisterwelt ersetzt. Ist aber einmal eine transzendente Kausalität anerkannt, dann können wir nicht mehr umhin, auch für die nicht auf Personen sich beziehenden Vorstellungsbilder transzendente Korrelate zu suchen, also nicht nur Geister, sondern auch substantielle Dinge außer uns anzuerkennen. So leitet der Spiritualismus fast unmerklich zur Monadologie hinüber, als der wahren Konsequenz

seiner eigenen Prinzipien. Hier ist nun die Frage von größter Wichtigkeit, ob es eine transzendente Kausalität der Monaden untereinander gibt und wie sie zu verstehen ist. Gäbe es eine solche nicht, dann wären wir wieder auf den eben erledigten Standpunkt zurückgeworfen. Stellt man sich jedoch einmal auf den Standpunkt einer Monadologie mit transzendenter Kausalität, so sprechen alle Tatsachen für die vermittelte Kausalität als Regel im Verkehr höherer Monaden. Was eine solche transzendental-realistische Monadologie vom transzendentalen Realismus unterscheidet, ist die Behauptung, daß die ihrem Wesen nach unräumlichen und unzeitlichen Monaden ihrer Funktion nach zwar zeitlich, aber nicht räumlich seien. Es fragt sich nun aber, worin bei dieser Auffassung das medium individuationis zu suchen sei, speziell für die letzten immateriellen Elemente der Materie, die Uratome, die doch eine weitgehende Gleichartigkeit besitzen. Die Frage ist, woher der Gesamtheit der Uratome die Gliederung zur bestimmten Vielheit trotz der Gleichartigkeit komme. Eine befriedigende Antwort läßt sich nur geben, wenn man ein transzendentes Korrelat der Anschauungsform der Räumlichkeit annimmt, also ein dreidimensionales, stetiges, in seinen Grundmaßen vertauschbares Beziehungssystem der Monaden untereinander, nach dessen Bestimmungen ihre Wechselwirkung sich gesetzmäßig zu richten hat. Damit ist aber die völlige Annäherung der Monadologie an den transzendentalen Realismus vollzogen.

So hat sich überall gezeigt, daß einerseits die vom Idealismus gemachten Zugeständnisse an den transzendentalen Realismus nicht genügen, um eine in praktischer und theoretischer Hinsicht zugleich haltbare Weltanschauung zustande zu bringen und daß anderseits dieselbe zwingende Logik, die zu den bereits gemachten Zugeständnissen nötigte, auch deren Vervollständigung bis zum vollen und ganzen transzendentalen Realismus erheischt.

3. Die Wahrheit des transzendentalen Realismus[1])

Mit der Widerlegung des transzendentalen Idealismus ist zugleich der deduktive, indirekte Beweis für den transzendentalen Realismus erbracht. Der induktive Beweis ist ebenfalls bereits erbracht. Er liegt in dem Nachweis, daß die idealistischen Mischformen nach Maßgabe ihrer Annäherung an den transzendentalen Realismus erträglicher werden und erst mit dem völligen Übertritt zu ihm allen an eine erkenntnistheoretische Weltanschauung zu stellenden Anforderungen genügen. Es kann sich deshalb nur mehr um eine nähere Erläuterung des gewonnenen Standpunktes handeln.

Im Gegensatz zum naiven Realismus sowohl als zum konsequenten Idealismus, die beide erkenntnistheoretischer Monismus sind, wie wir oben sahen, ist der transzendentale Realismus dualistisch. Nun klingt aber das Wort „Dualismus" vielen Philosophen so abschreckend, daß sie von vornherein geneigt sind, die transzendental-realistische Erkenntnistheorie allein schon wegen ihres dualistischen Charakters ohne weiteres abzulehnen. „Es entspringt dies aus einer unvorsichtigen Übertragung des Ansehens, das der Monismus in der Metaphysik genießt, auf das andersgeartete Gebiet der Erkenntnistheorie . . . Im Erkenntnisprozeß haben wir es eben nicht mit metaphysischen Prinzipien zu tun, in denen freilich alle Zwiespältigkeit letzten Endes zur Einheit aufgehoben sein muß, sondern mit dem Gegensatz von Dasein und Bewußtsein, Sein und Wissen, Ding und Denken, Realem und Idealem, Objekt und Subjekt, Welt und Ich, Erkanntem und Erkennendem, objektiver (genauer transzendenter) Erscheinung des Wesens und subjektiver Erscheinung des Dinges an sich (oder der transzendenten Erscheinung)" (174f.). Der transzendentale Realismus sucht beiden Erkenntnisfaktoren, der Erfahrung wie dem Denken gerecht zu werden. Er unterscheidet die reine

[1]) Vgl.: Das Grundproblem der Erkenntnistheorie 172—191.

Erfahrung von den intellektuellen Zutaten, sieht aber sowohl in der reinen Erfahrung eine Hindeutung auf die Beschaffenheit ihrer transzendenten Ursache als auch in der objektiven Nötigung zur Anwendung bestimmter intellektueller Zutaten einen Hinweis auf die logische Beschaffenheit der transzendenten Ursache der reinen Erfahrung und demgemäß in dem Gesamtprodukte aus reiner Erfahrung und intellektuellen Zutaten einen *adäquaten Bewußtseinsrepräsentanten* des affizierenden Dinges an sich. Während der naive Realismus eine absolute Homogeneïtät zwischen den Dingen an sich und den Wahrnehmungsobjekten, der Idealismus dagegen eine absolute Heterogeneïtät beider annimmt, läßt der transzendentale Realismus sowohl der Gleichheit wie der Ungleichheit beider ihr Recht widerfahren. Er betrachtet die Denk- und Anschauungsformen zugleich als Eigenschaften der Dinge an sich und sieht in den einfachen Sinnesempfindungen zwar nicht Eigenschaften der Dinge an sich, aber doch insofern angemessene Bewußtseinsrepräsentanten derselben, als sie die komplizierten raumzeitlichen Verhältnisse der transzendenten Ursachen durch ihre einfachen und abgekürzten qualitativen Wirkungen vertreten. Er nimmt also eine *Gleichartigkeit* zwischen Ding an sich und Wahrnehmungsobjekt an, die genau so weit reicht, daß das letztere der adäquate Repräsentant des ersteren sein kann. Freilich ist und bleibt der transzendentale Realismus eine bloße *Hypothese*. Indem er sich jedoch immer und überall, von wo man auch mit der Betrachtung ausgehen mag, als Postulat erweist, genießt er die bestmögliche Fundierung, die eine Hypothese überhaupt haben kann. „Wo der Erkenntnistrieb sich nur mit absoluter Gewißheit zufrieden geben will und jedes begriffliche Minus verschmäht, als ob es gar keine Erkenntnis wäre, da schießt er über die allem endlichen, individuellen, bewußten, dualistischen Erkennen naturgemäß gesteckten Grenzen hinaus und will die absolute Erkenntnis Gottes in das enge Hirn des Menschen hineintrichtern“ (189).

II. DER HAUPTINHALT DER KATEGORIENLEHRE

In der Darlegung der erkenntnistheoretischen Grundlagen der Kategorienlehre ist bereits die Auffassung Hartmanns vom Wesen der Kategorien mehr oder weniger deutlich zutage getreten. Im Vorwort zur Kategorienlehre gibt er eine formelle Definition derselben. „Ich verstehe unter einer Kategorie eine unbewußte Intellektualfunktion von bestimmter Art und Weise, oder eine unbewußte logische Determination, die eine bestimmte Beziehung setzt“ (I, 7). Die Kategorien gehören demnach der Sphäre des Unbewußten an. Nur durch ihre Resultate, durch gewisse formale Bestandteile des Bewußtseinsinhalts treten sie in die subjektiv ideale Sphäre des Bewußtseins ein. Die bewußte Reflexion kann darum a posteriori, aus dem ihr fertig gegebenen Bewußtseinsinhalt die Beziehungsformen, die bei seiner Formierung wirksam waren; durch Abstraktion wieder herausschälen und so Kategorialbegriffe gewinnen. Dagegen ist es widersinnig, mit dem Bewußtsein unmittelbar die vorbewußte Entstehung des Bewußtseinsinhalts belauschen zu wollen, d. h. die apriorischen Funktionen auch a priori erkennen zu wollen, wie Kant und seine Nachfolger wollten. Die Kategorialbegriffe sind also „die Bewußtseinsrepräsentanten der induktiv erschlossenen unbewußten Kategorialfunktionen“ (Ebd.). Sie sind mithin Ergebnisse der Abstraktion und darum keineswegs angeboren. Auch die unbewußten Kategorialfunktionen sind, obwohl sie das Prius alles Bewußtseinsinhalts, d. h. a priori gesetzt sind, dem Individuum nicht angeboren. Sie sind vielmehr als Betätigungsweisen der unpersönlichen Vernunft in den Individuen ihrem Ursprung nach supraindividuell. Angeboren kann nur die Empfänglichkeit der Zentralorgane für die Aufnahme der die Empfindung formierenden Funktionen sein. Aber auch als präexistente, im absoluten Geiste

bereitliegende Formen darf man die Kategorialfunktionen nicht denken, sondern als logische Determinationen ad hoc, die nur darum formal gleichmäßig ausfallen, weil das Logische seine Identität mit sich selbst wahrt und bei gleichen Gelegenheiten auch zu gleichen Determinationen gelangen muß. Mit der Herrschaft des Logischen erstreckt sich auch die Geltung der Kategorien über alle Seinssphären. Demgemäß müssen die Kategorien erstens in der subjektiv idealen, zweitens in der objektiv realen und drittens in der metaphysischen Sphäre behandelt werden. Die erste umschließt die subjektiv ideale Erscheinungswelt, den Bewußtseinsinhalt; die zweite die objektiv reale Erscheinungswelt, die erkenntnistheoretisch transzendent, aber metaphysisch immanent ist; die dritte ist das hinter der doppelseitigen Erscheinung liegende Wesen, der unbewußte Geist, der die einheitliche Wurzel des Bewußtseins und des Daseins ist.

A. Die Kategorien der Sinnlichkeit

I. Die Kategorien des Empfindens

1. Die Qualität

a) in der subjektiv idealen Sphäre

Bei der Betrachtung unseres Bewußtseins stoßen wir zunächst auf das von Kant als „Sinnlichkeit“ bezeichnete Gebiet, das in Empfindungen und Anschauungen zerfällt. Wollen wir also vom Nächstliegenden ausgehen, so müssen wir mit den Kategorien des Empfindens beginnen. Die allgemeinste Eigenschaft der Empfindung ist ihre Qualität. Betrachten wir die einfachen Empfindungsqualitäten, so zeigt sich, daß das, was uns zunächst als einfache Empfindung erscheint, in Wirklichkeit eine Empfindungssynthese ist, eine Gruppe von Empfindungen, die so eng miteinander verschmolzen sind, daß unser Bewußtsein sie entweder gar nicht oder nur sehr schwer in ihre Komponenten

zu zerlegen vermag. Je tiefer wir auf der Stufenleiter der Empfindungen herabsteigen, zu je einfacheren Empfindungen wir kommen, desto ärmer wird ihre qualitative Bestimmtheit. Nun scheint es aber paradox, daß aus qualitativer Armut sich ein qualitativer Reichtum durch bloße Zusammensetzung entwickeln soll. Diese Paradoxie verschwindet jedoch, sobald man die Unterschiede der *Intensität* berücksichtigt. Dann zeigt sich nämlich, daß die reichere Qualität der höheren Stufen einerseits aus den in der Synthese konservierten Qualitäten und anderseits aus den in Qualität umgewandelten Intensitätsunterschieden der Komponenten, die der nächstniederen Stufe angehören, erwächst. Für die Möglichkeit einer solchen Umwandlung von Intensitäts- in Qualitätsunterschiede lassen sich Beispiele aus der Musik anführen. Kann aber auf diese Weise ein Qualitätszuwachs der Empfindungen höherer Klasse im Vergleich zu den nächstniederen entstehen, so ist es denkbar, daß die unterste Stufe ganz und gar ein solcher Qualitätszuwachs zur Nullqualität ist, daß also ihre relative Armut eben daher stammt, weil sie ganz allein aus dem ersten *Umschlag von Intensität in Qualität* entsprungen ist. Diese Entstehung der Qualität werden wir freilich erst dann positiv behaupten dürfen, wenn wir den fließenden Übergang zwischen gesonderter Auffassung von Intensitätsverhältnissen und qualitativer Auffassung nachweisen können. Durch Beispiele aus dem Gebiete des Tast- und Gehörsinnes läßt sich dieser allmähliche Übergang außer Zweifel stellen. In dieser Umsetzung von Quantitäten in Qualitäten liegt eine schöpferische *Synthese* vor. Sonst könnte auch von einer Kategorie der Qualität keine Rede sein. „Nur wenn die Qualität der Empfindung aus einer aktiven Synthese der Glieder entspringt, aber nicht wenn sie ein passives Konglomerat ist, kann die Qualität eine echte Kategorie heißen" (I 45f.). Da wir mit der Erfahrung unseres menschlichen Bewußtseins zu sehr auf der obersten Sprosse der Stufenleiter der Individuen stehen, als daß wir mit unserm

[redacted]

Bewußtsein auf die unterste Stufe hinabtreten könnten, so kommen wir mit der Analyse der Qualität und ihrer Auflösung in Intensitätsverhältnisse nicht zu Ende. Doch sind wir zu dem Schlusse berechtigt, daß das Gesetz, welches wir auf den obersten Stufen wahrnehmen, sich auch bis zu den untersten Stufen hinab bewähren wird. Die Individuen niederster Ordnung, die Uratome, haben demnach qualitätslose Empfindungen. Diese lassen sich näherhin als Lust- und Unlustempfindungen mit quantitativen Grad- und Richtungsunterschieden, aber ohne qualitative Färbung bestimmen. Die qualitativ ungefärbte Lust und Unlust ist mithin die einfache, sich stets gleich bleibende Form, in der Intensitätsunterschiede innerlich perzipiert werden. So stehen wir denn mit der Urempfindung der Uratome an der Grenze der Kategorie der Qualität: Lust und Unlust ist die Qualität in statu nascendi, noch nicht selbst Qualität, aber das Material, aus dem alle Qualität synthetisch formiert wird. Innerhalb des Bewußtseins kommt die Qualität nur dem Empfinden zu; allen andern Geistestätigkeiten und Anlagen nur soweit, als sie Empfindung einschließen oder auf Empfindung angelegt sind. „Die Qualität ist demnach auf subjektivem Gebiet ausschließlich eine Kategorie des Empfindens" (I 54).

b) Die Qualität in der objektiv realen Sphäre

Die Wissenschaften, die sich mit der transsubjektiven, erkenntnistheoretisch transzendenten Realität beschäftigen, nennen wir Naturwissenschaften. Ihr Ziel ist, die vom naiven Realismus vorausgesetzten Qualitäten der objektiv realen Dinge in quantitative Bestimmungen aufzulösen und damit der mathematischen Behandlung zugänglich zu machen. Alle wissenschaftliche Erkenntnis der objektiv realen Qualitäten besteht nämlich in ihrer quantitativen Analyse. Wenn wir die Dinge an sich qualitativ verschieden nennen und ihnen verschiedene objektiv reale Qualitäten zuschrei-

ben, so bedeutet diese Projektion der subjektiven Empfindungsqualitäten auf die objektiv realen Dinge nur eine vorläufige Denkabbreviatur zur Verständigung über das, wovon man redet, aber keineswegs eine Instanz gegen die naturwissenschaftliche Erkenntnis. Somit gibt es in der Sphäre der Dinge an sich nur Quantitätsverhältnisse ohne jede Qualität.

c) Die Qualität in der metaphysischen Sphäre

Was die Naturwissenschaft als objektiv reale Welt behandelt, das betrachtet die Metaphysik als vieleinige Tätigkeit des absoluten Tätigkeitssubjekts. Wenn aber schon die Naturwissenschaft mit bloßen Quantitätsunterschieden auskommt, dann erst recht die Metaphysik, die ja gerade die Einheit in dem Vieleinigen betont. Soweit sie darum die absolute unbewußte Tätigkeit umspannt, welche die objektive Erscheinungswelt setzt, hat sie mit Qualität nichts zu schaffen. Aber auch in den unbewußten Funktionen, aus denen die Qualität in den einzelnen Bewußtseinen entspringt, treffen wir keine qualitativen Unterschiede an. Denn die synthetische Intellektualfunktion bringt zu der Entstehung der Qualität nicht das geringste Material hinzu, sondern bringt nur das in sukzessiver Ordnung schon gegebene Material zu simultaner Perzeption. Das Material stammt letzten Endes aus dem Wollen und seinen Intensitätsunterschieden, um welche die unbewußte Intellektualfunktion nur das einigende Band schlingt. Es bleibt noch die Frage übrig, ob nicht in dem vor und jenseits der absoluten Funktion liegenden absoluten Wesen qualitative Unterschiede anzunehmen sind. Nur eine pluralistische und individualistische Metaphysik könnte auf den Gedanken kommen, qualitative Unterschiede in dem Wesen der verschiedenen Substanzen zu behaupten. Eine monistische Metaphysik dagegen, die den Individuen nur eine phänomenale, aber keine essentielle oder gar substanzielle Verschiedenheit zuschreibt, muß konsequenter-

weise jede Qualitätsverschiedenheit im metaphysischen Wesen leugnen. Die Qualität könnte also nur noch in dem alleinen Wesen an sich gesucht werden. Nun ist aber die Substanz oder das Subjekt, abgesehen von seinen Attributen, ganz unbestimmt, also auch qualitätslos. Aber auch die Attribute zeigen keine Ähnlichkeit mit den uns bekannten Qualitäten. Der unlogische Wille stellt sich geradezu als die reine, qualitätsfreie Intensität dar. Das logische Formalprinzip steht in seiner abstrakten Inhaltsleere ebenfalls der Qualität so fern wie nur möglich. Von einer qualitativen Verschiedenheit des Wollens und des unbewußten Vorstellens kann schon deshalb nicht die Rede sein, weil beide als Aktus nur untrennbare Seiten ein und derselben Tätigkeit sind. Wir müssen demnach „die Kategorie der Qualität auf die Sphäre der Empfindung beschränken und anerkennen, daß die übersinnliche Essenz der unwandelbaren Attribute etwas ganz andres ist als die sinnliche Qualität der wandelbaren Akzidentien" (I 77).

2. Die Quantität des Empfindens

a) Die intensive Quantität

Jede Qualität tritt mit einer bestimmten Intensität verbunden auf. Die Intensität der Empfindung steht in einer gesetzmäßigen Beziehung zur Reizgröße (Webersches Gesetz). Die Umsetzung der unbewußten Reizintensität in bewußte Empfindungsintensität vollzieht sich durch eine unbewußte Intellektualfunktion, die als synthetische Funktion und somit als echte Kategorie erscheint. Damit ist die Empfindung nach ihren beiden wichtigsten Seiten hin (Intensität und Qualität) als Produkt aktiver synthetischer Intellektualfunktionen dargetan. Wie bereits gezeigt, sind Lust und Unlust die Urform der reinen, qualitätslosen, bloß im positiven und negativen Sinne unterschiedenen Empfindungsintensität. Sie sind demnach die einzigen Bausteine für den ganzen synthetischen Aufbau der qualitativen Empfindungen aus intensiven. Lust und Unlust selbst aber

sind nichts weiter als die Formen der Bewußtwerdung des Willens in seiner Kollision mit andern Willen. Diese Innenseite, aus der die Bausteine der subjektiv idealen Welt entspringen, ist dem Wollen ebenso wesentlich wie seine Außenseite, aus der die objektiv reale Welt hervorgeht. In der absoluten Sphäre beschränkt sich die Intensität auf das Wollen; das Logische, die Idee zeigt nichts von Intensität. Hieraus ergibt sich, daß die Intensität eigentlich gar keine Kategorie ist, sondern ein Prinzip, nämlich das Prinzip des Unlogischen, das sich objektiv als Wollen, subjektiv als Empfindung darstellt. „Wenn wir von der Kategorie der Intensität sprechen, so meinen wir eigentlich stets bloß die Kategorie der Quantität in ihrer Anwendung auf das Prinzip der Intensität oder die intensive Quantität" (I 99).

b) Die extensive Quantität oder die Zeitlichkeit

Außer der Intensität zeigt die Empfindung Extension, allerdings nur eine solche von einer einzigen Dimension, nämlich zeitliche Ausdehnung oder Dauer. In der Zeitlichkeit der Empfindung tritt die zweite Seite der Quantität hervor, die extensive Quantität, sodaß sich nunmehr Qualität und Quantität als die Hauptkategorien der Empfindung ergeben. Die Empfindungsdauer ist eine echte Kategorie, weil sie als konstante Dauer gar nicht existiert, sondern erst durch eine synthetische Intellektualfunktion erzeugt wird. Dasselbe gilt von der Sukzession. Die Aufeinanderfolge als nackte Tatsächlichkeit ist erst die Grundlage für ein zu bildendes zeitliches Verhältnis. Diese Ineinsfassung der reell getrennten Vorgänge, d. h. also die Sukzession ist etwas neu Hinzutretendes und daher eine synthetische Funktion oder Kategorie. Anders verhält es sich dagegen mit der Simultaneïtät. Denn hier sind die Glieder schon tatsächlich ineinsgefaßt, und es braucht nur anerkannt zu werden, daß sie es sind. Die subjektiv ideale Dauer ist sogar in einem doppelten

Sinne das Produkt einer synthetischen Funktion, indem einerseits das kleinste wahrnehmbare Zeitteilchen schon eine unbewußte Synthese darstellt und anderseits jede längere Zeitstrecke eine Synthese aus solchen kleinsten Zeitteilchen ist. Die subjektive Zeitlichkeit erscheint darum kontinuierlich, obwohl sie aus diskreten Elementen zusammengesetzt ist. Indem die Empfindung den Schein der zeitlichen Kontinuität vorspiegelt, wird sie eben durch diesen Schein zu einem Abbild des wirklichen Zeitverlaufs. In der objektiv realen Sphäre muß nämlich die absolute Kontinuität walten, weil hier die Empfindungsschwelle samt der Empfindung nicht existiert. Der transzendentale Idealismus, der keine reale Zeitlichkeit kennt, setzt zur Erklärung der Gleichzeitigkeit und Sukzession der Empfindungsabläufe in verschiedenen Individuen an die Stelle einer natürlichen Vermittlung durch äußere Reize eine zentrale mystische Inspiration. Erschien uns die Zeitlichkeit in der subjektiv idealen Sphäre als Veränderung der Empfindungsintensität, so werden wir annehmen dürfen, daß sie in der objektiv realen Sphäre Veränderung der Wollensintensität ist. Das ist die Auffassung des transzendentalen Realismus. Für die Zeitlichkeit in der objektiv realen Welt ist es charakteristisch, daß sie einerseits absolut kontinuierlich und anderseits ganz frei von Verhältnissen und synthetischen Verknüpfungen ist. Das objektiv reale Dasein hat weder Erinnerung noch Vorausschau; in ihm hat immer nur das wirklich Seiende Existenz, das ist aber nur das Gegenwärtige. Es gilt hier nur die Gegenwart als stetig fließende, aber weder Vergangenheit noch Zukunft. Da die nackte Tatsächlichkeit der zeitlichen Veränderung, wie sie in der objektiv realen Sphäre besteht, für gesetzmäßige Bestimmtheit keinen Platz hat, so muß, wenn Gesetzmäßigkeit herrschen soll, etwas über der bloßen Tatsächlichkeit stehen, was diese bestimmt; es muß m. a. W. hinter der objektiv realen Sphäre eine metaphysische liegen, in der es solche Synthesen und Beziehungen gibt, wie sie zur gesetzmäßigen Bestimmung des zeitlichen

Veränderungsablaufs erforderlich sind. Von einem Nebeneinanderschauen des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen kann freilich im absoluten Denken keine Rede sein. Wie in der objektiven Realität, so hat auch hier nur das Gegenwärtige entfaltete Aktualität. Die sich stets gleichbleibende logische Idee gibt der Zeitlichkeit Maß und Gesetz, kann aber als etwas Unzeitliches die Zeitlichkeit nicht hervorbringen. Dazu bedarf es eines andern Prinzips, nämlich des zum aktuellen Wollen erhobenen Willens, der somit als Prinzip der Veränderung und der Zeitlichkeit erscheint. Als eine Zeitlichkeit höherer Ordnung pflegt man vielfach die Ewigkeit aufzufassen. Ihrem richtigen Begriff nach ist sie jedoch eine schlechthin zeitlose Sich-selbst-Gleichheit, die ruhende Identität des Wesens im Gegensatz zur Unruhe der Erscheinung. Als ewig erscheint darum der Wille als Vermögen, ferner das logische Formalprinzip und endlich die substanzielle Einheit von Vermögen (Wille) und Möglichkeit (Idee).

II. Die Kategorien des Anschauens.

Die extensive Quantität des Anschauens oder die Räumlichkeit

a) In der subjektiv idealen Sphäre

Wie die extensive Quantität als Zeitlichkeit der Empfindung zukommt, so eignet sie als Räumlichkeit der Anschauung. Die Tast-, Bewegungs- und Gesichtsempfindungen tragen gewisse „Lokalzeichen" an sich, auf Grund deren sich die räumliche Anschauung entfaltet. Während die nativistische Theorie betont, daß jedes höher organisierte Individuum eine reich abgestufte Mannigfaltigkeit von Lokalzeichen vorfindet, auf die es sich bei der räumlichen Orientierung stützen kann, hebt die empiristische Theorie hervor, daß diese mehrfach abgestufte Ordnung von Lokalzeichen erst für das Bewußtsein angeeignet werden muß. Beide erklären aber nicht das Umschlagen der unräumlichen

Empfindung in räumliche Anschauung. Dazu bedarf es einer unbewußten, synthetischen Intellektualfunktion. In sie fällt auch bereits das Ordnen des Empfindungsmaterials hinein. Es ist ein und derselbe Akt, der das Gewirr des gleichzeitigen Ineinanders von Empfindungen ordnet und den so geordneten Komplex dem Bewußtsein als gleichzeitiges Nebeneinander darbietet. Wie zuerst die Intensitätsverhältnisse der Empfindung zur Qualität zusammengefaßt wurden, so werden nun die abgestuften, qualitativen Eigentümlichkeiten der Empfindungen zur räumlichen Extension verknüpft, sodaß die Kategorialfunktion der Räumlichkeit eine Synthese höherer Ordnung ist als die der Qualität, weil sie diese bereits als ihre Unterlage voraussetzt. Auf eine unbewußte synthetische Intellektualfunktion ist es ebenfalls zurückzuführen, daß der vorerst zweidimensionalen Gesichtsanschauung mit Hilfe der Bewegungsempfindungen die dritte Dimension hinzugefügt wird. Auf Grund der dreidimensionalen Gesichtsanschauung entwickelt sich ein Gesichtsraum neben dem Tastraum. Erst durch die Erfahrung verschmelzen beide zu einem gemeinschaftlichen Wahrnehmungsraum. Die phantasiemäßige Reproduktion desselben ist der Phantasieraum. Die Gesamtheit der räumlichen Bestimmungen, die der Empfindung anhaften, sind die Räumlichkeit. Die einheitliche Totalität der dreidimensionalen Ausdehnung, in die alles Räumliche eingeordnet wird, ist der Raum. Der wirkliche Raum im subjektiv idealen Sinne ist die Summe der wirklich erregten Lokalzeichen, der mögliche Raum die Summe aller möglichenfalls erregbaren Lokalzeichen. Der Raum ist das Ende, die unbewußte Anschauungsform als Kategorialfunktion der Anfang in dem Prozeß der Verräumlichung der Empfindung zur Anschauung. Der subjektiv ideale Raum hat nicht mehr und nicht weniger als drei Dimensionen. „Hätte in den Empfindungsreizen eine Nötigung zur kategorialen Entfaltung einer vierten Dimension gelegen, d. h. hätte der Mensch sich nur mit Hilfe einer vierten Raumdimension in der

Welt der Dinge an sich räumlich orientieren können, so würde zweifelsohne die unbewußte Intellektualfunktion die räumliche Anschauung auch bis zur vierten Dimension entwickelt haben“ (I 168).

b) Die Räumlichkeit in der objektiv realen Sphäre

Bisher haben wir einen äußerst wichtigen Punkt ganz beiseite gelassen: die Beziehung des subjektiv idealen Raumbildes auf den objektiv realen Raum. Wie die Bewegungsempfindungen auf objektiv reale Bewegungsvorgänge, so erscheint die Tiefenanschauung auf objektiv reale Entfernungen bezogen. Erst recht setzt die Verschmelzung von Tast- und Gesichtsraum einen objektiv realen Raum voraus, dessen subjektive Vorstellungsrepräsentanten beide sind. Überhaupt hat die subjektive räumliche Ausbreitung und Projektion der Empfindungen zu räumlichen Anschauungen nur das eine Bestreben, möglichst treue Reproduktion der objektiv realen Raumverhältnisse der die Sinne affizierenden Dinge an sich zu sein und hat ohne diese Tendenz gar keinen Sinn. Hier fällt auch die gegenseitige Bestätigung der räumlichen Konstruktionen des Gesichts-, Tast- und Bewegungssinnes schwer ins Gewicht zugunsten der objektiven Realität der Räumlichkeit. Es bleibt darum nichts anderes übrig, als den Dingen an sich eine der subjektiv idealen Räumlichkeit entsprechende, objektiv reale Ordnung von dreifacher Mannigfaltigkeit oder eine objektiv reale Räumlichkeit neben der Zeitlichkeit und Intensität zuzuschreiben. Es fragt sich nur noch, welche Unterschiede zwischen der subjektiven und objektiven Räumlichkeit, zwischen Abbild und Urbild bestehen. Während Wahrnehmungs- und Phantasieraum mit Empfindungsqualität angefüllt sind, ist der objektiv reale Raum mit Dingen an sich erfüllt. Darum ist er endlich, wie die Welt der Dinge an sich. Die Vorstellung des endlichen, physisch erfüllten Raumes, d. h. der Raum des Physikers ist demnach das subjektiv ideale Abbild

des endlichen, wirklichen Weltraumes, während die Vorstellung des unendlichen, leeren Raumes, d. h. der Raum des Mathematikers nur der subjektiv ideale Repräsentent des unendlichen, potentiellen Weltraumes, d. h. der unendlichen Erweiterungsfähigkeit des wirklichen Weltraumes ist. Wird nun die Einheit des physischen und mathematischen Vorstellungsraumes als Abbild der Einheit des wirklichen und möglichen, objektiv realen Raumes verstanden und dem über die Grenzen des physischen Vorstellungsraumes überschiessenden Teil des mathematischen Raumes keine transzendentale Bedeutung zugeschrieben, dann schwindet jeder angebbare Unterschied zwischen Urbild und Abbild, so daß die vom transzendentalen Realismus gemachte Annahme der formellen Kongruenz der transzendenten Ordnung der Dinge mit der geläuterten und berichtigten, subjektiven Raumvorstellung berechtigt ist. Als weiterer Grund kommt noch hinzu, daß es ein und dieselbe unbewußte, synthetische Intellektualfunktion ist, die den subjektiv idealen wie den objektiv realen Raum konstruiert und setzt. Die Auffassung des naiven Realismus, wonach der leere Raum etwas Substanzielles, auch ohne materielle Erfüllung Bestehendes ist, leidet an dem Widerspruch, daß eine leere Form hypostasiert oder ein inhaltliches Nichts für eine Substanz ausgegeben wird. Der berechtigte Kern des transzendentalen Idealismus besteht gerade darin, daß er die transzendentale Gültigkeit des leeren Raumes als wirklichen verneint; sein Irrtum liegt darin, daß er diese kritischen Berichtigungen nicht anders durchführen zu können glaubt, als indem er der Form der Räumlichkeit überhaupt die transzendentale Gültigkeit abspricht.

c) Die Räumlichkeit in der metaphysischen Sphäre

Obwohl der objektiv reale Raum weder eine Substanz noch ein Akzidens eines objektiv realen Stoffes sein kann, so hindert doch nichts, daß er ein Akzidens der Kraftäußerung oder der dynamischen Funktion

sei. Da nun aber jede dynamische Funktion einen wirklichen Raum nur insoweit setzt, als andere Funktionen ihr begegnen, so wird der wirkliche Weltraum nur von dem dynamischen Gegeneinanderwirken und Zusammenwirken aller Funktionen gesetzt. Die in den dynamischen Funktionen enthaltenen Raumverhältnisse können offenbar nur ideelle sein. Die ideelle Bestimmtheit stammt aber aus der einen absoluten Idee. Das Wollen trägt zur Entstehung des objektiv realen Raumes nur das bei, daß es die ideell bestimmten, räumlichen Verhältnisse dynamisch realisiert und zu einer Manifestation der Idee macht. Auf diese Weise wird der Raum in der absoluten Idee für das absolute Wollen zum principium individuationis. Der absolute, ideale Raum ist nun aber nicht bloß ein Inhalt neben anderen in der absoluten Idee, sondern in Verbindung mit der bestimmten Zeit ihr alleiniger primärer Inhalt, während alle synthetischen Intellektualfunktionen sekundäre Betätigungen der absoluten Intellektualfunktion sind. Die Idee bietet also ihrem explizierten, primären Inhalt nach nichts weiter als Extension. Da nun der Wille oder die Kraft sich uns letzten Endes als Intensität darstellte, so müssen sich Wille und Idee verhalten wie Intensität und Extension, intensive und extensive Quantität. So ist die Extension, die bei Spinoza dem Idealprinzip als das Realprinzip gegenüberstand, ganz in die Idee hereingenommen. Nicht mehr die Extension ist das andere Attribut, das der Idee gegenübersteht, sondern die Intensität.

B. Die Kategorien des Denkens

I. Die Urkategorie der Relation.

Alles bewußte Denken ist beziehendes Denken; es setzt zwei Vorstellungsobjekte zueinander in Beziehung, die vorher als getrennte und gesonderte im Bewußtsein dastanden. Selbst vom Standpunkt des naiven Realismus wird das Wahrnehmen und Erkennen als eine Beziehung zwischen dem daseienden Dinge und dem sich

seiner bewußtwerdenden Ich aufgefaßt. Auch seinem Inhalt nach löst das Wahrgenommene sich in lauter Synthesen, d. h. Beziehungen auf. Aber auch das Sein der Dinge, die die Wahrnehmungen hervorrufen, das Dasein ist nur Beziehung der Kräfte aufeinander oder dynamische Beziehung. Ja, selbst das metaphysische Wesen stellt sich, sofern es wirksam ist, als Summe von Beziehungen heraus. Beziehungslos ist es nur als ruhendes, reines Wesen ohne Erscheinung. Da somit alles Sein Bezogensein ist, so würde aus der Subjektivität der Beziehung der absolute Agnostizismus folgen. Nun ist aber die subjektive Willkür in der Wahl der Bezogenen und der Beziehungsart nur da eine unbeschränkte, wo mit Beziehungen bloß gespielt wird; wo dagegen ein ernstes Erkenntnisstreben vorliegt, ist die Wahl der Bezogenen und der Beziehungsart mehr oder minder dadurch beschränkt, daß sie dem Zweck dient. Ist diese Wahl einmal getroffen, so hängt es gar nicht mehr von der Willkür ab, wie die gesetzte Beziehung ausfällt, sondern lediglich von der Beschaffenheit der Bezogenen. Das Denken verhält sich hierbei lediglich wahrnehmend, konstatierend, registrierend. Hieraus folgt, daß in der gegebenen Bestimmtheit der Objekte etwas liegen muß, was die Beziehung in jeder auf sie anwendbaren Beziehungsart bestimmt. Diese die Beziehung determinierende Beschaffenheit des Gegebenen kann man das Fundamentum relationis nennen, und es handelt sich nun darum, klarzulegen, worin die Grundlage der Beziehung bestehe.

Im Bewußtseinsinhalt sind die Beziehungen der Objekte abhängig von ihrer Qualität und ihrer räumlichen Extension. Diese aber sind Produkte der synthetischen Intellektualfunktion, schließen also implicite alle die Beziehungen in sich, die bei ihrer synthetischen Entstehung hineingelegt worden sind. Das reflektierende Denken kann folglich nur das bewußterweise herausholen, was unbewußterweise hineingelegt ist. Wenn das subjektive Denken zwischen den Vorstellungsobjekten, die die Dinge an sich repräsentieren, Bezie-

hungen setzt, so rekonstruiert es abbildlich dasjenige, was urbildlich schon explicite besteht, setzt also jene subjektive Rekonstruktion der objektiv realen Welt fort, die es schon mit dem Hinzudenken der Räumlichkeit zu den Empfindungen begonnen hat. Da die jeweilig expliziten Beziehungen in der objektiv realen Sphäre nur Explikationen impliziter Beziehungen sind, so führt schließlich jede „Grundlage der Beziehung" auf die vom Logischen implicite gesetzte Beziehung zurück. Das intuitiv Logische baut unbewußterweise den Inhalt der objektiv realen Welt wie auch den des Bewußtseins auf. Hatten wir vorhin gefunden, daß alles Sein Bezogensein ist, so ist das nur dadurch möglich, daß sein ganzer Inhalt jeweils durch die intuitive Intellektualfunktion bestimmt ist. Insofern steckt also in dem Vorurteil von der Subjektivität der Beziehungen ein richtiger Kern, als Beziehung tatsächlich etwas Logisches, ein Produkt einer Intellektualfunktion ist. Der Irrtum liegt darin, daß das die Beziehungen setzende Denken als das bewußte, diskursive und nicht als das unbewußte, intuitive Denken aufgefaßt wird.

Wenn nun so der Inhalt alles Seins und Bewußtseins in Beziehungen besteht und da, wo die Beziehungen aufhören, erst recht die Kategorien aufhören, so ist die Relation nicht eine Kategorie neben andern, sondern die Urkategorie, das Allgemeine für alle andern Kategorien, und diese letzteren sind nur Spezialisierungen dieser Urkategorie. Auch die Kategorien der Sinnlichkeit fallen unter die Urkategorie der Relation. Es besteht nur der Unterschied, daß bei den Kategorien der Sinnlichkeit die Relation, in der sie bestehen, nicht ins Bewußtsein mit eingeht, während sie in den Kategorien des Denkens für das Bewußtsein reproduziert und expliziert wird, — ein Unterschied, der wichtig genug ist, um die Sonderung der Kategorien in solche der Sinnlichkeit und solche des Denkens bestehen zu lassen. Ist die Beziehung die Urkategorie, aus der sich alle anderen herausdifferenzieren,

so müssen auch die Gruppen, in welche die Kategorien des Denkens sich gliedern, von den Unterschieden in der Beziehung abhängig sein. Wie wir oben sehen, ist alle Beziehung entweder Explikation einer im Seinsinhalt bereits drinsteckenden, impliziten Beziehung, oder subjektive Reproduktion einer im Seinsinhalt bereits expliziten Beziehung. Im ersteren Falle wird die subjektive Wahrnehmung als ein Gegebenes aufgefaßt und werden die in ihr implicite mitgegebenen Beziehungen durch die denkende Explikation nur konstatiert. Im andern Falle hingegen wird etwas behauptet, was im gegebenen Wahrnehmungsinhalt gar nicht mitgegeben ist, und was demnach auch nicht durch bloße Explikation konstatiert werden kann. Dort liegt ein reflektierendes, hier ein spekulatives Denken vor. Demgemäß werden auch die Kategorien des Denkens in Kategorien der Reflexion und der Spekulation, oder des reflektierenden und spekulativen Denkens eingeteilt. Während bei Aristoteles der Schwerpunkt der Kategorienlehre auf die Reflexionsbegriffe fällt, liegt er bei Kant in den spekulativen („dynamischen") Kategorien. Beide Arten von Kategorien treten in der objektiv realen und metaphysischen Sphäre in engste Beziehung zueinander: indem die Reflexionskategorien aus der subjektiv idealen Sphäre in die objektiv reale hinübergetragen werden, erscheinen sie nur noch als eine bestimmte Seite der spekulativen Kategorien. Trotzdem besteht unsere Unterscheidung zu Recht. Denn wir gehen hier wie überall von der innern Erfahrung aus und können uns über die bewußtseinstranszendenten Sphären nur dadurch klar werden, daß wir sie auf unsere subjektiv ideale Sphäre und die in derselben vorgefundenen Unterschiede beziehen.

II. Die Kategorien des reflektierenden Denkens

1. Die Kategorien des vergleichenden Denkens

Die zuerst sich darbietende Beziehung zwischen zwei Objekten ist der Vergleich. Das vergleichende Denken

führt entweder zu dem Ergebnis, daß die Objekte gleich, oder daß sie verschieden, oder daß sie in einigen Beziehungen gleich, in anderen verschieden sind. Der höchste Grad der Gleichheit ist die Identität oder Dieselbigkeit, welche die Zweiheit ausschließt. Sie liegt dann vor, wenn das Ding an sich, auf welches zwei Eindrücke bezogen werden, ein und dasselbe ist. Fehlt diese numerische Identität bei sonstiger Einerleiheit in allen Stücken, so sprechen wir von Gleichheit. Ähnlichkeit ist eine Mischung von Gleichheit und Verschiedenheit. Wenn die Gleichheit nicht im Sein, sondern im Inhalt des Strebens und Wollens liegt, so spricht man von Einstimmung oder Eintracht, deren Gegenteil der Widerstreit oder die Zwietracht ist. Die Gleichheit kann nicht expliziert werden ohne den Begriff der Verschiedenheit. Diese ist entweder bloß numerische Verschiedenheit bei sonstiger Gleichheit oder auch zugleich Ungleichheit. Erstere muß entweder eine Verschiedenheit des Ortes oder der Zeit sein, beruht also auf dem principium individuationis. Die Verschiedenheit kann sich zum Gegensatz steigern, der ein extremer und ein diametraler sein kann. Da beide Arten aus einer diskursiv logischen Tätigkeit entsprungen sind, heißen sie logische Gegensätze zum Unterschiede vom dynamischen Gegensatz, der auch Realrepugnanz genannt wird. Dieser stellt eine explizite Beziehung in der objektiv realen Sphäre dar, greift mithin schon in die Kategorien des spekulativen Denkens hinüber. Der dynamische Gegensatz führt überall beim Zusammentreffen der Entgegengesetzten zur dynamischen Spannung und zur Kollision, die mit der Aufhebung des entgegengesetzten Wirkens und im Kompromiß endet. Dieser aus der gegenseitigen, dynamischen Einschränkung entspringende Gleichgewichtszustand heißt materielle Raumerfüllung und der so erfüllte Raum physischer Körper. Während dieser sich nicht von innen heraus zu begrenzen vermag, sondern dazu außerhalb belegener Kräfte bedarf, wird der Empfindung ihr ganzer Inhalt ohne jede Beziehung zu benachbarten

Empfindungen lediglich durch die dynamischen Einflüsse der objektiv realen Sphäre auf die Sinne angewiesen. Ähnlich wie mit der räumlichen Begrenzung im Bewußtseinsinhalt verhält es sich auch mit der begrifflichen Begrenzung. Die spezifische Differenz zieht innerhalb des Gattungsbegriffs die Grenzen für den Umfang einer Spezies, d. h. sie ist ihre „Definition". Sie wird aber gewonnen durch Heraushebung gewisser positiver Bestimmungen, in denen alle Individuen dieser Art übereinstimmen; sie ist also an sich eine positive Bestimmtheit, wie überhaupt alle Determination Position ist. Erst indem das reflektierende Denken durch unterscheidende Reflexion die Verschiedenheit der spezifischen Bestimmtheit der einen und der andern Art konstatiert, gelangt es nachträglich zu dem Urteil, daß ein Individuum, welches die eine Artbestimmtheit zeigt, eben darum die andere nicht hat. Das Nicht ist die explizierte Beziehung der Verschiedenheit ohne Rücksicht auf die positive Bestimmtheit, die dem als verschieden Konstatierten zukommt. Das verneinende Urteil wehrt nur denjenigen Irrtum ab, dem man bei Weglassung des Nicht verfallen würde. Die Negation dagegen, welche eine Realopposition widerspiegelt, ist keine bloße Abwehr eines Irrtums, sondern die gedankliche Reproduktion einer expliziten dynamischen Beziehung, knüpft also an eine Kategorie des spekulativen Denkens an. Somit enthält weder die einfache logische Negation noch der dynamische Widerstreit einen Widerspruch. Dieser entsteht nur daraus, daß das Irrtümliche an einer relativen Wahrheit auch noch für Wahrheit und das Wahre an einem relativen Irrtum auch noch für Irrtum gehalten wird. Der Widerspruch entspringt also immer nur aus Irrtum und schwindet mit der Durchschauung dieses Irrtums. Eine besondere Bedeutung hat noch das Nichtsein, die Negation des Seinsbegriffs. Das Nichtsein kann soviele Bedeutungen haben, wie das von ihm negierte Sein. Jedes dieser Nichtse ist aber nur ein relatives Nichts in bezug auf die in ihm negierte Bedeutung des Seins und kann

darum sehr wohl ein relatives Etwas sein in bezug auf die andern in ihm nicht negierten Bedeutungen des Seins. „Das Nichts in jeder Hinsicht, oder das absolute Nichts würde man erst dann erreicht haben, wenn man sicher wäre, alle möglichen Bedeutungen des Seins ohne Rest erschöpft und in bezug auf sie alle gleichmäßig das Etwas verneint zu haben" (II 50).

In der metaphysischen Sphäre stellen sich Gleichheit und Verschiedenheit ebenso wie Einstimmung und Widerstreit als impliziter Bedingungskomplex in der innern Mannigfaltigkeit der Idee dar. Ist nun aber das Dasein selbst nichts weiter als der realisierte Inhalt der Idee, so müssen auch alle ihre expliziten und impliziten Momente in die Realität hineingerissen werden, also auch Gleichheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit. Welche Bedeutung haben nun diese Kategorien im Wesen selbst? Die Substanz und ihre Attribute stehen in einem logischen, aber keinem reellen Gegensatz. Ebenso befindet sich das Wesen, die Einheit der Substanz und ihrer Attribute, zwar in einem logischen Gegensatz gegen die Erscheinung, aber nicht in einem Widerstreit. Die Attribute sind zwar als die einzigen Spezien ihrer Gattung sowohl Extreme, als auch diametral entgegengesetzt. Dieser Gegensatz ist aber kein reeller, dynamischer Widerstreit, da nur das eine von beiden Attributen ein Realisationsprinzip, d. h. einen Willen in sich hat. Indem das logische Formalprinzip durch das Unlogische in den Strudel des Funktionierens mit hineingerissen wird, ist es genötigt, dem leeren Wollen einen Inhalt zu geben; indem es aber die Idee so bestimmt, daß am Ende das Wollen sich selbst aufhebt, führt es mittelbar diese Aufhebung herbei. Es benutzt den reellen Konflikt der Teilfunktionen des Wollens, um durch das Unlogische die Ziele des Logischen verwirklichen zu lassen. Der Gegensatz zwischen den beiden Attributen ist also kein rein logischer mehr, sondern nimmt zwischen logischem und reellem Gegensatz eine Mittelstellung ein.

2. Die Kategorien des trennenden und verbindenden Denkens

Der Anfang aller bewußten Orientierung und damit der erste Schritt auf dem Wege zum philosophischen Erkennen ist das Trennen, Zerlegen, Analysieren des einheitlich vorgefundenen Bewußtseinsinhalts. Wie aber der Analyse eine Synthese als vorbewußte Intellektualfunktion vorhergeht, so geht auch mit dem Trennen das Verbinden der Wahrnehmungen Hand in Hand und setzt sich somit die vorbewußte Synthese im Lichte des Bewußtseins fort. Analyse und Synthese sind gleichsam das Ein- und Ausatmen der Reflexion, ohne die ihr die Lebendigkeit fehlen würde. Dabei ist aber die Art und Weise des Trennens sowohl wie des Verknüpfens durch die Rücksichtnahme auf die transzendente Kausalität der Dinge an sich auf die Sinnlichkeit bedingt. Auch sind beide in der Zerlegung wie in der Auswahl der zu verknüpfenden Stücke und der angestrebten Verknüpfungsweise abhängig von dem Zweck, der mit diesem geistigen Tun verfolgt wird. In der objektiv realen Sphäre ist alles bis zu einem gewissen Grade getrennt und bis zu einem gewissen Grade verbunden. Was in einer Beziehung getrennt ist, das ist in einer andern verbunden. Jede Einheit ist Einheit Mehrer oder Vieleinigkeit, jede Vielheit ist Getrenntheit oder Vereinzelung eines irgendwie Geeinten. Die Einheit ist entweder eine ursprüngliche, die sich erst zu Getrennten auseinanderlegt, oder eine synthetische, indem die Getrennten als das zeitliche Prius gelten, aus deren Zusammenfassung erst die Einheit entspringt. Freilich stellt sich, was unter dem einen Gesichtspunkt als ursprüngliche Einheit erscheint, unter dem andern als synthetische Einheit dar. So geht z. B. in der subjektiv idealen Sphäre die Einheit des Bewußtseinsinhalts seiner Zerlegung voran, während der Bewußtseinsinhalt selbst schon das Ergebnis vorbewußter Synthesen ist. In der objektiv realen Sphäre muß dagegen der dynamischen Verbindung der

gesonderten Teilfunktionen die Zerlegung der Einen dynamischen Funktion in Teilfunktionen vorhergehen. In der metaphysischen Sphäre endlich sind Analyse und Synthese nur in und miteinander anzutreffen als substantielle Einheit und attributive oder essentielle Zweiheit. Die substantielle Einheit macht, daß die Funktion selbst auch nur Eine ist, sodaß wir von einer substantiellen, funktionellen und phänomenalistischen Einheit sprechen können. Die letztere kann als Einheit der objektiv realen (physischen) und subjektiv idealen (psychischen) Erscheinungssphäre psychophysische oder auch in Anlehnung an Schelling identitätsphilosophische Einheit genannt werden.

Eine besondere Art des trennenden und verbindenden Denkens von hervorragender Wichtigkeit ist das Urteilen, das ursprünglich ein Ur-Teilen des gegebenen Bewußtseinsinhalts und ein Zuerteilen von prädikativischen Bestimmungen ist. Denkt man beim Urteilen an letzteres, so wird man den Begriff für das Prius des Urteils halten, denkt man dagegen an ersteres, so wird man das Urteil für das Prius des Begriffs erklären. Betont man im Urteil die verbindende Denktätigkeit, so setzt es den Begriff voraus; betont man die trennende Tätigkeit, so ist der Begriff sein Ergebnis. Beides sind aber einseitige Auffassungen, weil auch die erste Begriffsbildung sich nur durch ein Urteil vollzieht und anderseits auch die prädikativische Zuerteilung eines Begriffs nur durch Wiederholung der trennenden Reflexion möglich ist. Die Hervorkehrung des Getrennten ist die Begriffsbildung, die Hervorkehrung der Einheit dieses Trennstücks mit diesen konkreten Resten in diesem Einzelfall ist die Urteilsbildung. Beide gehen Hand in Hand wie Analyse und Synthese; beide sind nur verschiedene Adspekte desselben Vorganges aus verschiedenen Gesichtspunkten. Damit wird auch der Unterschied von analytischen und synthetischen Urteilen zu einem bloß relativen. Jedes Urteil ist ein analytisches, wenn ich es auf einen Subjektsbegriff oder eine Subjekts-

wahrnehmung beziehe, die so vollständig ist, daß sie den Prädikatsbegriff bereits in sich schließt, dagegen synthetisch, wenn ich es auf eine noch unvollständige Subjektsvorstellung beziehe, die erst durch den Erkenntnisakt vervollständigt wird, aus dem das Urteil hervorspringt. Bei der Begriffsbildung hebt die Abstraktion aus mehreren Einzelvorstellungen das heraus, was an ihnen gleich ist, und läßt das beiseite, was an ihnen verschieden ist. Das Zusammenziehen der gleichen Trennstücke zu einheitlichen Gemeinvorstellungen oder Begriffen ist zwar ein der Wirklichkeit nicht entsprechendes Tun, aber darum doch nicht wertlos, sondern geeignet, „dem lahmen Gang des diskursiven Denkens als Krücke bei der Orientierung über die Wirklichkeit zu dienen, indem es ihm dazu verhilft, das Gleiche am Konkreten vom Verschiedenen daran zu sondern und zu künftigen Vergleichen aufzubewahren und bereitzustellen“ (II 82). Unter einem Begriff im eigentlichen Sinne des Wortes versteht man eine Gemeinvorstellung, die etwas Wesentliches hervorhebt. In theoretischer Hinsicht ist das Wesentliche dasjenige, was in die Erkenntnis des Zusammenhanges der Ursachen und Wirkungen und der Mittel und Zwecke einführt; in praktischer Hinsicht das, was zur Anpassung der Mittel an die Zwecke dient, also vor allem wieder das Verständnis der Wirkungen. Die Begriffsbildung in diesem engern Sinne ist mithin ganz und gar durch die Kategorien der Kausalität und Finalität bestimmt. Alle Begriffsbildung hat die Absicht, durch ihre trennende und verbindende Tätigkeit im Bewußtseinsinhalt die natürlichen Gliederungen, Trennungen und Zusammenhänge der objektiv realen Sphäre zu verstehen; sie sucht sich mehr und mehr jener wirklichen Gliederung in der organischen und unorganischen Natur zu nähern, die man das „natürliche System“ nennt. Aber auch hierbei bleibt die Begriffsbildung nicht stehen, sondern sucht aus den physischen und psychischen Funktionsformen zu den metaphysischen Funktionsformen und den ihnen zugrunde

liegenden Seinsformen vorzudringen. „Die metaphysische Erkenntnis zielt ebensogut auf ein natürliches metaphysisches System ab, wie die Naturwissenschaft auf ein natürliches Natursystem. Die unzulänglichen geschichtlichen Systeme der Metaphysik verhalten sich zu dem als Ziel vorschwebenden, natürlichen etwa, wie sich das Linnésche Klassifikationssystem des Pflanzenreiches zu dem natürlichen verhält“ (II 89).

3. Die Kategorien des messenden Denkens

Ausgehend von dem Satze, daß das Zählen ein Messen ist, widmet Hartmann der Zahl eine eingehende mathematisch-logische Untersuchung. Die einfache Zahl bezeichnet er als eine Simultananschauung, die zusammengesetzte dagegen als eine unlösbare Aufgabe. Auch die gebrochenen negativen und imaginären Zahlen sind unlösbare Aufgaben, weil ihnen keine Anschauung entspricht. Explicite sind die Zahlengrößen nur in der subjektiv idealen Sphäre des bewußten Denkens; implicite aber, als Verhältnisse, sind sie in den Beziehungen mitgesetzt, die den extensiven (Raum-, Zeit-, Bewegungsgrößen) und intensiven (Kraft- und Empfindungsgrößen) Größen immanent sind. Die Mathematik hat es wohl mit verschwindend kleinen und mit unermeßlichen Größen zu tun, aber nicht mit dem im eigentlichen Sinne Unendlichen; sie kennt wohl das potentiell Unendliche, d. h. die Endlosigkeit des Prozesses, aber nicht ein aktuell Unendliches. In der objektiv realen Sphäre hat das mathematische Unendliche gar keine Bedeutung. Denn es gibt weder unendliche Ausdehnung, noch unendliche Geschwindigkeit, weil es ein Widerspruch wäre, daß eine vollendete Unendlichkeit existierte. Sowohl die Zeit als auch der Raum sind aktuell endlich. Darum haben Kants Antinomien auf dem Boden des transzendentalen Realismus gar keinen Sinn. Was so für die objektiv reale Sphäre gilt, das gilt erst recht für die metaphysische. Hartmann kommt zu folgendem Ergebnis: „Das Wesen ist supra-

quantitativ und demnach weder endlich, noch unendlich. Die Funktion ist quantitativ, aber, aktuell genommen, in jeder Hinsicht endlich und nur potentiell unendlich. Die Essenz ist potentiell unendlich in zweiter Potenz" (II 126).

4. Die Kategorien des schließenden Denkens oder die Formen der logischen Determination

a) in der subjektiv idealen Sphäre

α) Die Deduktion

Unter „Schließen" ist etymologisch ein Erschließen oder Aufschließen eines bisher Verschlossenen zu verstehen; es bedeutet also das Explizieren einer implicite bereits gesetzten und gegebenen Beziehung. Das Schließen gilt im eigentlichsten Sinne als ein vernünftiges Tun oder eine Betätigung der Vernunft und heißt deshalb auch Ratiocinatio. Eine solche liegt schon in der Ableitung des Urteils aus der gegebenen Vorstellung. Wir sprechen hier von einem Schließen im weiteren Sinne. Schließen im engeren Sinne jedoch bedeutet die Ableitung von Urteilen aus Urteilen. Das ganze deduktive Schließen hat nur einen rein formalen Wert, solange die Prämissen keine reale Erkenntnis von realistischer Wahrheit sind. Ob letzteres der Fall ist, läßt sich nur durch unmittelbare oder mittelbare Erfahrung, also durch Wahrnehmung oder richtige Schlußfolgerungen aus Erfahrungen ausmachen. Nun gewährt aber die Erfahrung bloß partikulare Erkenntnis, während der Schluß mindestens eine allgemeine Prämisse braucht. Woher nimmt man aber das allgemeine Urteil von transzendental realistischer Wahrheit, ohne das alle partikularen Urteile nicht zu Schlußsätzen von realistischer Wahrheit gelangen? Die reine Logik und die reine Mathematik brauchen solche allgemeine Sätze nicht, da es ihnen nur um formalistische Wahrheit zu tun ist. Anderseits ist die mathematische Physik weit davon entfernt, die gegebene Welt syllogistisch aus ihren Axiomen zu deduzieren. Noch weniger ver-

mag die **deduktive Philosophie** die Überzeugung zu wecken, daß die von ihr gewählten hypothetischen Voraussetzungen die einzigen seien, unter denen sich die gegebene Welt erklären läßt. Die Strenge der syllogistischen Deduktion ist hier meist doch nur scheinbar, und unter ihr verbirgt sich etwas ganz anderes, nämlich die unvermerkte Aufnahme und induktive Verarbeitung und Verwertung empirischen Materials. Es wird denn auch ziemlich allgemein zugestanden, daß die Syllogistik von bloß formaler Bedeutung ist, außer wo sie durch Abbildung eines Kausalprozesses reale Bedeutung erhält. Aber auch in diesem Falle bleibt die Frage, woher die Kenntnis der Prämissen im Sinne ihrer realistischen Wahrheit stamme, ungelöst. **Die ganze deduktive Syllogistik ist demnach für sich allein ganz unfähig, eine mehr als formale Wahrheit der Folgerungen zu vermitteln.** Soll sie den Zwecken einer realistischen Erkenntnis dienen, so muß es außer ihr noch ein anderes Hilfsmittel geben, um zu allgemeinen Sätzen zu gelangen, die sie als Obersätze verwenden kann. Dieses Hilfsmittel ist die Induktion.

β) Die Induktion

Da die „vollständige Induktion" noch eine syllogistische Deduktion ist, kann es sich hier nur um die Induktion im engeren und eigentlichen Sinne, d. h. um die **unvollständige Induktion** handeln. Im Gegensatz zur Deduktion hat die Induktion gar keinen formalen Wert. Sie gilt nur da, wo eine reale Gesetzmäßigkeit in den Dingen waltet und die Einzelfälle gleichförmig ausgestaltet, wo also die Übereinstimmung des Einzelnen als Gleichheit der Ergebnisse auf Grund gleicher, wirksamer Faktoren aufzufassen ist. Soll das Verhältnis von Subjekt und Prädikat in allen Einzelfällen gleich sein, so muß die reale Verknüpfung der Vorgänge eine solche sein, daß, wenn das eine Stück gegeben ist, das andere unter Kenntnis des Verknüpfungsgesetzes sich aus ihm eindeutig bestimmen läßt.

Aber auch dann, wenn diese Bedingung zu erfüllen ist, liefert die Induktion keine apodiktische Gewißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit. Die Induktion erschließt nun entweder aus einigen Fällen, wo sich begleitende Erscheinungen gegeben sind, auf das allgemeine Gesetz, das sie kausal verknüpft, oder aus der Kenntnis des Gesetzes und einer gegebenen Wirkung auf die in diesem Falle zugrunde liegende Ursache. Die Induktion der ersten Art ähnelt der Begriffsbildung, insofern sie vom Besonderen zum Allgemeinen aufsteigt, unterscheidet sich aber dadurch von ihr, daß sie nicht zu allgemeinen Begriffen, sondern Urteilen führt. Die Induktion der zweiten Art steigt nach rückwärts von der Wirkung zur Ursache auf. Jene nennen wir die Gesetzes-, diese die Ursacheninduktion. Beidemal ist die Induktion eine aufsteigende Denktätigkeit. Sowohl das Gesetz als auch die Ursache sind natura prius, für uns dagegen posterius gegenüber der Wirkung. Seinsgrund und Erkenntnisgrund vertauschen somit ihre Stellung. Während die Deduktion in derselben Richtung wie der Naturprozeß verläuft, bewegt sich die Induktion in der entgegengesetzten Richtung. Beide haben aber ihren Erkenntniswert darin, daß sie Beziehungen reproduzieren, die in der objektiv realen Sphäre bereits explicite bestehen, aber beim Übergang in die subjektiv ideale Sphäre wieder impliziert werden, sodaß sie in den der Erkenntnis empirisch gegebenen Stücken nur implicite enthalten sind. Beide können dies nur insoweit, als sie sich auf die spekulative Kategorie der Kausalität stützen. So weisen auch sie inhaltlich über sich hinaus auf die spekulativen Kategorien. Ihre eigenartige Bedeutung für das Erkennen haben sie aber in dem leitenden Gesichtspunkt der Ausschließung des Widerspruchs.

γ) Die Ausschließung des Widerspruchs

Diese wird für das subjektive Denken in dem Satz vom Widerspruch formuliert, der allein die Grundlage der subjektiven Logik ist. Denn der Satz der

Identität negiert lediglich die Nichtidentität, die nach dem Widerspruchssatze logisch unstatthaft ist; er ist mithin von letzterem abgeleitet. Ebenso ist der Satz vom ausgeschlossenen Dritten nur eine besondere Anwendung des Satzes vom Widerspruch, da er nur soweit gilt, als es sich um kontradiktorische Gegensätze handelt. Noch weniger kann der Satz vom zureichenden Grunde als Grundsatz der logischen Determination gelten. Denn innerhalb der subjektiv idealen Sphäre ist er entweder falsch oder eine tautologische Ableitung aus dem Widerspruchssatze; bezogen aber auf die objektiv reale Sphäre ist er ein bloßes Postulat. Der Satz vom Widerspruch besagt in seinen verschiedenen Formulierungen, daß die Vereinigung kontradiktorischer Gegensätze weder sein noch gedacht werden kann. Ersteres gilt freilich nur soweit, als die Voraussetzung gültig ist, daß das Sein unter dem Gesetze des Logischen steht. Soweit man diesen Obersatz gelten läßt, wird die widerspruchsvolle Beschaffenheit einer Behauptung zum Merkmal ihrer inhaltlichen Unwahrheit. Darf darnach aus der formalen Unwahrheit die inhaltliche gefolgert werden, so folgt darum doch aus der formalen Wahrheit noch keineswegs die inhaltliche. Diese bedarf vielmehr der inhaltlichen Übereinstimmung mit dem Sein. — Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergeben sich in der subjektiv idealen Sphäre folgende Kategorien des Schließens: die logische Determination unter Ausschluß des Widerspruchs ist die allgemeine Grundkategorie dieser Klasse; sie spaltet sich in die Deduktion und die Induktion als die beiden Hauptformen, die sich dann weiter zergliedern.

b) Die logische Determination in der objektiv realen Sphäre

Von allen Kategorien des schließenden Denkens können nur die zu realer Erkenntnis führende Deduktion und die Induktion Korrelate in der objektiv realen Sphäre besitzen. Solche Korrelate sind die Kausalität

und die Finalität. Jene entspricht der Deduktion, diese der Induktion. Während die Kausalität immer eindeutig aus der Ursache die Wirkung determiniert, bestimmt die Finalität bald eindeutig, bald mehrdeutig aus dem Zweck die Mittel, die zu seiner Verwirklichung dienen sollen. Wie in der Kausalität alle Determination der Wirkungen von der ersten Ursache, d. h. der Anfangskonstellation der Elemente ausgeht, so geht in der Teleologie alle Determination der Mittel vom letzten Zweck, dem Endziel des Weltprozesses aus. Deduktion und Kausalität stimmen darin überein, daß beide Umformungen gegebener Beziehungen unter der Herrschaft des Satzes vom Widerspruch sind. Die logische Determination oder Gesetzmäßigkeit ist aber nur die eine Seite an der Kausalität; die andere Seite ist die Kraft. In ihren beiden Bestandteilen ist also die Kausalität zwar metaphysischen Ursprungs und entstammt insofern der metaphysischen Sphäre, aber überall da, wo diese beiden metaphysischen Bestandteile als aktuelle zusammentreten, wird eben die objektiv reale Sphäre gesetzt. „Deshalb kann man die Kausalität der objektiv realen Sphäre nicht absprechen, weil man ihr damit ihre Realität selbst absprechen würde" (II 176).

c) Die logische Determination in der metaphysischen Sphäre

Es erhebt sich hier die Frage, wie die an sich inhaltsleere logische Determination zu einem Inhalt, einem Gegebenen, auf das sie sich anwenden kann, gelangt. Ohne Zweifel wäre dies unmöglich, wenn es nichts weiter als das Prinzip der logischen Determination gäbe. Darum ist der Panlogismus unfähig, den Weltprozeß und Weltinhalt zu erklären. Das Logische kann sich nicht auf sich selbst anwenden, sondern nur auf etwas, das nicht es selbst ist, d. h. auf ein Unlogisches, das sich als Antilogisches bekundet. Dies tut nun der Wille, indem er vom Nichtwollen zum Wollenwollen übergeht. Nur wenn dieser Schritt einen

Widerspruch einschließt, findet das Logische an ihm Anlaß, sich zu betätigen, sonst nicht. Der Widerspruch liegt aber darin, daß ein ewiges, überzeitliches Wesen sich in die Zeitlichkeit stürzt. Denn als Essenz hört es nicht auf, ein Ewiges, Überzeitliches zu sein, und doch wird es zugleich ein Innerzeitliches. Außer der Zeit und in der Zeit zu stehen, ist jedoch ein Widerspruch. Gegen dieses widerspruchsvolle Verhalten reagiert das Logische vermöge seiner logischen Wesenheit, indem es auf den unlogischen Umschlag des bloß Alogischen ins Antilogische den logisch geforderten Rückschlag des Antilogischen ins bloß Alogische, des Wollens in den Willen folgen läßt. Es erhebt sich jetzt die Frage, wie das an und für sich leere Logische dem Wollen einen konkreten Inhalt geben kann, m. a. W. wie aus dem Logischen die Idee entsteht. Wie gezeigt, ist das Unlogische zugleich das Prinzip der Intensität und setzt mit seiner Initiative zugleich die Zeitlichkeit, die eine eindimensionale Extension ist. Das Logische findet also sowohl die intensive wie die extensive Quantität, beide noch gänzlich unbestimmt, im erhobenen Unlogischen vor und braucht sie nur logisch zu determinieren. Seine eigentliche Leistung besteht darin, daß es zu der von ihm bestimmten, eindimensionalen Extension der Zeitlichkeit die mehrdimensionale Extension der Räumlichkeit hinzufügt. Auf diese Weise entspringt aus dem logischen Formalprinzip durch rein logische Determination die Idee. Das logische Formalprinzip einerseits und das absolut Unlogische anderseits bilden die Fundamente der Urbeziehung, aus der alle anderen Beziehungen erst entspringen. Schon diese erste Beziehung ist nichts anderes als logische Determination und erweist sich damit als die Urkategorie oder Urform der Intellektualfunktion. Beziehung und logische Determination sind nur der inhaltliche und formale Adspekt ein und desselben Vorganges: was inhaltlich (unter Berücksichtigung der gegebenen Bezogenen) Beziehung ist, das ist formell (als neu hinzutretende Bestimmung) logische Determination. So

sind wir denn mit der logischen Determination, welche die Urkategorie der Beziehung nur in formeller Hinsicht verdeutlicht und präzisiert, nicht nur auf die spekulativen Kategorien hingewiesen, sondern haben sogar den Punkt erreicht, aus dem die spekulativen Kategorien sowie alle anderen ihren Ursprung nehmen. „Es liegt im Wesen der Kategorien, daß jede von ihnen beim Durchdenken ihrer metaphysischen Konsequenzen auf die letzten Höhen der Metaphysik führt" (II 191f.).

5. Die Kategorien des modalen Denkens

a) in der subjektiv idealen Sphäre

Das Sein des Wahrnehmungsinhalts ist zwar keineswegs wegzuleugnen; es ist aber kein wirkliches, reales Sein, sondern ein bloß vorstellungsmäßiges, ideales, obzwar faktisches und positives Sein. Um wirklich zu sein, müßte der Bewußtseinsinhalt wirksam sein; um real zu sein, müßte er eine Sache oder ein Ding sein. Das unserm Bewußtsein unmittelbar Gegebene ist Tatsache, vielleicht auch Wirkung eines Wirklichen, aber nicht das Wirkliche selbst. Dieses kann nicht unmittelbar gegeben, sondern nur aus dem von ihm im Bewußtsein Gewirkten mittelbar erschlossen werden. Die Kategorie der Wirklichkeit im eigentlichen Wortsinn hat also in der subjektiv idealen Sphäre keinen Platz, sondern gehört lediglich der objektiv realen Sphäre an. Ebensowenig hat die Notwendigkeit im Wahrgenommenen eine Stätte, wenn wir jede Beziehung zum Transzendenten abschneiden. Faßt man freilich im Sinne des transzendentalen Realismus das Wahrgenommene als Wirkung einer transzendenten Kausalität auf, so erscheint es als das notwendige Ergebnis bewußtseinstranszendenter Vorgänge; doch überschreitet ein solches Urteil bereits die subjektive Sphäre. Da die Zufälligkeit erst als Gegensatz zur Notwendigkeit ihren rechten Sinn hat, so hat es auch wenig Bedeutung von Zufälligkeit zu reden, wo keine Notwendigkeit herrscht. Ähnlich verhält es sich mit der Möglichkeit und Unmöglich-

keit. Nur wenn ich eine transzendente Wirklichkeit mit gesetzmäßiger Ordnung voraussetze, die auch in mein Bewußtsein durch transzendente Kausalität eingreift und meine Wahrnehmungen notwendig macht, kann ich von Möglichem und Unmöglichem in der Wahrnehmung reden, aber nicht, wenn ich die subjektive Sphäre isoliert betrachte. Lediglich von einer formallogischen Möglichkeit im Sinne der Widerspruchslosigkeit kann innerhalb der subjektiv idealen Sphäre die Rede sein. Dagegen gehört die dynamische Möglichkeit und Unmöglichkeit nicht mehr der subjektiv idealen Sphäre an, sondern der objektiv realen, die bloß ihren Reflex in jene hineinwirft.

b) Die Modalitätskategorien in der objektiv realen Sphäre

Die Wirklichkeit oder das objektiv reale Sein ist das Wirken oder die dynamisch-thelistische Funktion einschließlich ihrer logisch determinierten Gesetzmäßigkeit. Dieses Wirklichsein ist ein In-Beziehungen-Stehen zu andern dynamisch-thelistischen Funktionen. Die Grenzen des logisch Möglichen fallen auch hier mit denen der Widerspruchslosigkeit zusammen. Logisch notwendig ist es, daß dasjenige was ist, widerspruchslos sei. Das teleologisch Notwendige und Mögliche ist enger begrenzt als das bloß formallogisch Notwenwendige und Mögliche, wie auch das teleologisch Zufällige in weit engere Grenzen eingeschlossen ist, als das formallogisch Zufällige. Innerhalb des Weltprozesses gibt es weder ein teleologisch noch kausal Zufälliges, sofern man an die universelle Finalität und Kausalität denkt; nur wenn man aus dieser partikulare Segmente von finalen und kausalen Beziehungen zwischen bestimmten Individuen herausschält, kann etwas final oder kausal zufällig sein. Ebenso steht es mit dem Möglichen. Für einen bestimmten Individualzweck erscheint zunächst alles teleologisch möglich, was überhaupt in irgendeiner Weise diesem Zwecke dient und ihn fördert; in Wirklichkeit aber ist nur das zweck-

mäßigste von allen Mitteln teleologisch möglich. Kausal möglich in partikularer Hinsicht nennt man ein Ereignis, wenn eine oder mehrere Bedingungen als reell gegeben bekannt sind, über den Eintritt oder Nichteintritt der übrigen jedoch Unkenntnis herrscht. Partikular unmöglich dagegen ist ein Ereignis, wenn eine wesentliche Bedingung als nicht vorhanden bekannt ist. Partikular notwendig erscheint ein Ereignis, wenn die allgemeine Konstellation des Weltzustandes als fortdauernd vorausgesetzt wird und nur diejenigen partikularen Bedingungen in Betracht gezogen werden, die dem Wechsel unterworfen, zum bestimmten Zeitpunkt aber als gemeinsam gegeben angenommen werden müssen. Die Beziehungen, die wir uns durch die Modalitätskategorien explizieren, sind in der objektiv realen Sphäre nur als implizite Beziehungen vorhanden. Sowenig darum diese Kategorien grundlose Fiktionen sind, so sind sie als explizite Beziehungen doch bloß subjektive Zutaten zu den Beziehungsgrundlagen der objektiv realen Sphäre. Deshalb gehören sie noch zu den Reflexionskategorien.

c) Die Modalitätskategorien in der metaphysischen Sphäre

Hier fällt vor allen Dingen die Kategorie der Wirklichkeit fort. Wie das Sein des isoliert gedachten Bewußtseinsinhalts ein unterwirkliches, so ist das Sein der Prinzipien im Wesen ein überwirkliches. Dagegen gewinnt die Möglichkeit hier eine erhöhte Bedeutung. Die logische Möglichkeit kommt dem Prinzip des Logischen, die dynamische dem des Unlogischen zu. Die erstere ist die passive (possibilitas), die letztere die aktive Möglichkeit (potentia). Die passive Möglichkeit der logischen Determination macht für unser Denken die Wesenheit des logischen Prinzips aus, das aktive Vermögen der Selbsterhebung zum Aktus dagegen die Essenz des Willensprinzips. Die Kategorie der Möglichkeit erscheint so als der einzige Schlüssel zur Erschließung der Essenzen der Prinzipien. Der pas-

siven Möglichkeit entspricht die passive Zufälligkeit (contingentia), bei der das Zufällige von außen an die Möglichkeit herantritt; dem aktiven Vermögen dagegen entspricht die aktive oder innere Zufälligkeit, bei der die Entscheidung aus dem Vermögen selbst entspringt, die gleichbedeutend ist mit Freiheit. Die Notwendigkeit, die in der objektiv realen Sphäre logische, teleologische und kausale Notwendigkeit war, wird in der metaphysischen Sphäre zur essentiellen Notwendigkeit. Während die Freiheit nur im Absoluten gesucht werden darf, bezieht sich die essentielle Notwendigkeit ebensowohl auf eine Vielheit von Wesen als auf das eine absolute Wesen. Freilich ist sie nur hier rein, während sie dort schon gemischt mit der kausalen Notwendigkeit auftritt. Als Reflexionskategorien sind alle diese Kategorien bloße Explikationen des subjektiven Denkens.

III. Die Kategorien des spekulativen Denkens

1. Die Kausalität

a) in der subjektiv idealen Sphäre

Sowohl die Motivation des Wollens, als auch die Produktion des Bewußtseinsinhalts als physische Reaktion auf den Reiz, als auch die Verbindung beider in der Vorstellungsassoziation sind reale Kausalvorgänge nur sofern sie unbewußt sind. Alle diese interindividuellen Vorgänge würde man schwerlich als reale Kausalität verstanden haben, wenn man deren Begriff nicht schon von Vorgängen gewonnen hätte, die sich zwischen verschiedenen Individuen abspielen, d. h. interindividuell sind. Aber auch diese interindividuelle Kausalität ist in allen ihren Vermittlungsgliedern unbewußt für dasjenige Individualbewußtsein, dem ihr Endglied als Wahrnehmung zum Bewußtsein kommt. Die Kategorie der Kausalität gehört mithin nicht der subjektiv idealen Sphäre an, sondern ist eine unbewußte Kategorialfunktion, deren Ergebnis bloß ins Bewußtsein fällt. Die Kausalität

in der subjektiv idealen Sphäre ist „immer nur repräsentative Nachbildung objektiv realer Kausalbeziehungen fürs Bewußtsein. Die unbewußte Kategorialfunktion wirkt bei dieser Rekonstruktion leitend, ergänzend, hinzufügend und formierend mit; aber sie bringt dabei keine wirkliche, neu hinzutretende Kausalvorgänge zustande, sondern nur konkrete Vorstellungen, in welche diese Beziehung als ideeller Bestandteil mit eingegangen ist, und welche dadurch zu treueren Abbildern der Wirklichkeit fürs Bewußtsein werden, als sie ohne diesen Bestandteil sein könnten. Eine immanente Kausalität von selbständiger Bedeutung kommt dabei in keiner Weise heraus" (III 17).

b) in der objektiv realen Sphäre

Die Ursache setzt sich aus konstanten und veränderlichen Bedingungen zusammen. Denn eine Sache wird erst dadurch zur Ursache, daß an ihr eine Veränderung vorgeht; die Veränderung wäre aber keine, wenn sie sich nicht an etwas vollzöge, das relativ konstant ist. Die zureichende Ursache besteht aus der Summe aller wesentlichen und unwesentlichen Bedingungen. Daraus folgt, daß wir bei keiner Wirkung imstande sind, die zureichende Ursache im genauen Wortsinn oder den vollständigen Bedingungskomplex anzugeben, da der bei weitem größte Teil der Bedingungen sich allemal unserer Kenntnis entzieht. Was wir für Erkenntnis der Ursachen in der objektiv realen Sphäre halten, ist eigentlich nur Erkenntnis derjenigen Bedingungen, die in quantitativ hervorragendem Maße auf den Ausfall der Wirkung von Einfluß sind. „Wir erkennen nicht den vollen und ganzen Strom der Kausalität, sondern die Sonderströmungen und Wirbel in diesem Gesamtstrom" (III 21). Da in der realen Welt alles auf alles wirkt und jedes von jedem Einwirkungen empfängt, erscheint alle Kausalität als Glied der allgemeinen Wechselwirkung, die erst die reale Kausalität darstellt. Der Weltprozeß ist in diesem Sinne die universelle Wechsel-

wirkung aller Atome untereinander, und seine Realität besteht in der Spannung, in die sich die Fäden der Kausalität gegenseitig setzen. Somit fällt die Kausalität in der objektiv realen Sphäre mit dynamischer Beziehung zusammen.

Jede Wirkung kann wieder Ursache einer neuen Wirkung werden, diese gleichfalls usw. Auf diese Weise entsteht eine Kausalreihe, in der jedes Glied sich zum vorhergehenden als Wirkung, zum folgenden als Ursache verhält. An diesen Kausalreihen sieht man deutlich, daß die Kausalität zeitlich ist. Denn je länger die Kausalreihe ist, desto länger wird durchschnittlich die Zeit, die zwischen dem ersten und letzten Gliede verfließt. Neben der Zeit setzt die Kausalität die Räumlichkeit voraus, weil der bloß zeitliche Fluß der Veränderung nicht Kausalität sein könnte, wenn er keine auf der Zeit senkrecht stehenden Dimensionen besäße, durch die erst die Intensität in eine Mehrheit von Teilintensitäten zerspalten wird. Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Kausalität gehören mithin zusammen; freilich nicht wie der transzendentale Idealismus will, als immanente Bewußtseinsformen, sondern als transzendente Formen des realen Weltprozesses.

Die „heterogene Kausalität" ist vielfach geleugnet worden, um die Kausalität zwischen Materie und Geist zu bestreiten. Ganz abgesehen davon, daß sich jene Leugnung weder a priori noch a posteriori begründen läßt, ist sie auch zwecklos, weil die vermeintliche heterogene Kausalität zwischen Leib und Seele in Wirklichkeit eine Wechselwirkung zwischen einem psychophysischen Individuum höherer Ordnung und den ihm untergebenen psychophysischen Individuen niederer Ordnung, also eine homogene Kausalität ist. Freilich fragt es sich, ob wirklich Kausalität vorliegt und, wo nicht, welche Art von Beziehungen dann noch übrigbleibt, ob Identität oder psychophysischer Parallelismus. Die Untersuchung dieser Beziehungen weist bereits über die objektiv reale Sphäre hinaus und greift in die metaphysische hinüber.

c) Die Kausalität in der metaphysischen Sphäre

Die metaphysische Identität, die hinter der doppelseitigen Erscheinung liegt, ist eine doppelte, Identität des Subjekts und der Funktion. Die doppelseitige Erscheinung läßt sich aber nicht erklären ohne die Annahme einer Differenzierung in der metaphysischen Funktion. An diesem Punkte scheitert die Identitätstheorie, die eine solche Differenzierung leugnet. Was den psychophysischen Parallelismus angeht, so ist dieser nur dann lückenlos, wenn man die Individuen niederer Ordnung mitberücksichtigt. Doch bedeutet er keine Erklärung, sondern nur die Feststellung eines Tatbestandes. Er behauptet, daß die identische Funktion sich in jedem Augenblick parallel differenziere, aber er kann für diese von der identischen Funktion verwirklichte prästabilierte Harmonie keinen Grund und keine Erklärung angeben. Will er auf eine solche nicht verzichten, dann muß er eine Kausalität zwischen beiden Reihen annehmen. Dadurch wird der psychophysische Parallelismus nicht aufgehoben, sondern bestätigt, indem er eine Ergänzung und Berichtigung seines Begriffes erhält. Die so erlangte Auffassung kann als eine Synthese zwischen der des Parallelismus und der des gesunden Menschenverstandes bezeichnet werden, indem sie mit der ersteren die identitätsphilosophische Grundlage und die Anerkennung des Parallelismus, mit der letzteren die Anerkennung der Kausalität zwischen den materiellen und bewußtgeistigen Funktionen desselben Individuums teilt. Dagegen verwirft sie bei der ersteren die Ausschließung der Kausalität, bei der letzteren die Verkennung der Identität des Subjekts und der metaphysischen Funktion in beiden Erscheinungsweisen. Der Parallelismus wird freilich zu einem vollkommenen nicht in dem Einzelindividuum, sondern in der Gesamtheit aller Individuen und ihrer interindividuellen und intraindividuellen Beziehungen. Er fällt also im Grunde genommen mit der universellen Kausalität zusammen.

Was sich bei einem Kausalprozeß eigentlich abspielt, ist die Kausalität zwischen den metaphysischen Funktionen. Die metaphysische Intensität des einen Individuums wirkt unmittelbar auf die des andern ein, und diese metaphysische Einwirkung tritt sofort in doppelte Erscheinung, in eine objektiv reale, die auch für andere Individuen wahrnehmbar wird, und eine subjektiv ideale, die nur für das betroffene Individuum selbst wahrnehmbar wird. Nach der gewöhnlichen Ansicht sind die Individuen Substanzen, ist also die interindividuelle Kausalität zugleich eine intersubstantielle. Eine solche transeunte Kausalität ist aber deshalb unmöglich, weil sie eine explizite reelle Beziehung zwischen getrennten Substanzen sein soll, während in Wirklichkeit getrennte Substanzen nicht einmal in ideelle Beziehungen zueinander gesetzt werden können. Die interindividuelle Kausalität beruht auf der Voraussetzung, daß die Individuen relativ konstante Funktionskomplexe sind und daß alle darin vorkommenden Funktionen Teile einer einzigen absoluten Funktion sind. Aus der intersubstantiellen transeunten wird dann eine intrasubstantielle, metaphysisch immanente Kausalität, die nicht nur innerhalb desselben Subjekts und derselben Substanz, sondern auch innerhalb derselben Gesamtfunktion verbleibt und bloß als eine reelle explizite Beziehung der Glieder dieser Funktion untereinander erscheint. Alle Wechselwirkung der Individuen untereinander sind demnach gesta absoluti per individua, und alle Tätigkeit des Absoluten in der Welt vollzieht sich als eine in individuelle Teilfunktionen gegliederte.

Die Art, wie die Intensität bei der Kausalität determiniert wird, ist keine willkürliche, sondern eine gesetzmäßige. Gesetzmäßigkeit ist der Grundcharakter der Kausalität. Das Gesetz schwebt aber nicht als transzendente Entität über dem Determinationsvorgang, sondern ist ihm immanent und wird in jedem Einzelfalle durch die konkrete Determination der Wirkung aus der Ursache neu hervorgebracht. Als isoliertes ist das

Gesetz nur in unserer Abstraktion und drückt da die bestimmte Wirkungsweise unter bestimmten Verhältnissen aus, abgezogen von den konkreten Fällen, in denen diese Wirkungsweise wirklich eingetreten ist. Das Gesetz selbst ist etwas Beständiges, wie sein mathematischer Ausdruck, die Funktion. Es schließt jedoch variable und konstante Faktoren in sich, wie die Funktion in den variablen und konstanten Größen. Und zwar wird die Gesetzmäßigkeit um so variabler, zu je höheren Individualitätsstufen wir in der Natur aufsteigen. Die Tatsache, daß die Funktionen mit Ausnahme der Konstanten logisch deduzierbar sind, daß es nur von den Fortschritten der Naturwissenschaften und Mathematik abhängt, bis zu welchem Punkte diese Deduktion der Naturgesetze in mathematischer Form noch fortschreiten kann, wobei wir freilich wegen der Beschränktheit unseres Verstandes nie bis zur Deduktion des universellen Gesetzes gelangen werden, läßt die Kausalität als *logische Determination der Intensitätstransformation* erscheinen.

Es ist klar, daß von Kausalität nur innerhalb des *Weltprozesses* die Rede sein kann. Denn die reelle Kausalität setzt den Fortbestand der Kraft oder des aktualisierten Willens voraus. — Diese Voraussetzung ist aber vor Beginn wie nach Abschluß des Weltprozesses nicht erfüllt. Als der logisch determinierte Strom der Veränderung in der dynamischen Intensitätsverteilung gehört die Kausalität nur der Sphäre der *Erscheinung* an. Das Wesen kann nicht Ursache der Erscheinung genannt werden, weil es nicht selbst der Sphäre der Erscheinung angehört, was zum Begriff der Ursache erforderlich ist. Völlig unstatthaft ist es, da, wo die Veränderungsreihe abreißt, auf das Wesen als Ursache zurückgreifen zu wollen; denn das wäre eine regelrechte *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Das Wesen ist die letzte, absolut konstante Bedingung der Möglichkeit der Erscheinung. Als solche kann man das Wesen den *Wesensgrund*, oder den substantiell-essentiellen Grund der Möglichkeit der Erscheinung nennen, aber

nicht ihre Ursache. Grund und Ursache gehören eben ganz verschiedenen Dimensionen an. Während die Kausalität sich in den Oberflächenveränderungen der Erscheinungswelt abspielt, liegt der Grund in der Tiefe hinter der Oberfläche. „Die Kausalität ist dasjenige, was von der Betätigung des Grundes bis an die Oberfläche der Erscheinungen dringt und die expliziten Beziehungen der letzteren untereinander herstellt; der Grund ist die absolute Substanz in ihrer logisch dynamischen Wesenheit oder das absolute Subjekt in seiner Betätigung auf die Erscheinung hin" (III 95).

2. Die Finalität

a) in der subjektiv idealen Sphäre

Wie die Kausalität so scheint auch die Finalität zunächst in der subjektiv idealen Sphäre heimisch zu sein. Sieht man aber genauer zu, so scheinen nur Abbilder ihrer realen Etappen ins Bewußtsein hinein. Versteht man die bewußte Finalität in diesem Sinne, nämlich als eine unbewußte Finalität, deren Hauptstationen so weit ins Bewußtsein hineinscheinen, als nötig ist, um auf sie diese Kategorien anzuwenden, dann ist dieselbe allerdings das wichtigste Moment im ganzen psychischen Leben. Auf ihr beruht nicht nur alles Handeln der Individuen, soweit es nicht bloß reflektorisch oder instinktiv ist, sondern auch das innere Vorstellungsleben. Die bewußte Finalität ist auch die Grundlage aller Wertbemessung; denn aller Wert kann nur danach bemessen werden, ob und in welchem Grade das zu Beurteilende einem bestimmten Zwecke dient. Gleichwohl ist die Finalität auf die Autorität Kants hin längere Zeit hindurch nicht als echte Kategorie angesehen worden, weil man nur die bewußte und nicht die unbewußte Finalität kannte und sich mit Recht gegen die Übertragung der bewußten Finalität auf die Weltordnung und die Dinge sträubte. Es ist aber auch vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus nicht einzusehen, warum die Finalität weniger Anspruch

darauf hätte, eine echte Kategorie zu sein als die Kausalität. Denn von diesem Standpunkt wird ja doch der apriorisch subjektive Ursprung beider in gleichem Maße behauptet und die transzendentale Gültigkeit beider in gleichem Maße geleugnet; es kann dies also kein Grund sein, die Finalität von den Kategorien auszuschließen, wenn es keiner sein soll, die Kausalität von den Kategorien auszuschließen. Ist nun aber die Kausalität, wie gezeigt, als immanente unmöglich, dann verliert auch der Gedanke einer immanenten Finalität jeden Boden. Es fragt sich also, ob und in welchem Sinne es eine Finalität in der objektiv realen Sphäre gibt.

b) Die Finalität in der objektiv realen Sphäre

Kraft der uns innewohnenden Kategorialfunktion der Finalität sehen wir den objektiv realen Zusammenhang der Dinge nicht bloß als einen kausalen, sondern auch als einen finalen an. Wie die Kausalität, so ist auch die Finalität ein einheitlicher Strom der logischen Determination der sich erhaltenden Kraft, der vom Beginn bis zum Ende des Weltprozesses reicht, aber sich nur in individueller Gliederung und durch individualisierte Partialfunktionen verwirklicht, die deshalb individuelle Finalbeziehungen repräsentieren. Jedes Individuum steht auf einer bestimmten Stufe der Individualität und verfolgt zunächst nur die Individualzwecke seiner Individualitätsstufe. Zugleich gehört es aber als Glied zu einem Individuum höherer Ordnung und ist darum genötigt, auch den Zwecken dieser höheren Stufe zu dienen. Die Zwecktätigkeit des Individuums höherer Ordnung benutzt die bewußte Finalität des Individuums niederer Ordnung als Vorspann, so daß diese ein ganz anderes Ergebnis erzielt, als sie beabsichtigt hatte. Diese Tatsache ist von Wundt als „Heterogonie der Zwecke“ bezeichnet worden. Die universelle finale Bezogenheit aller Teile der Welt aufeinander nennt man neuerdings „Korrelation“, und man spricht von einem Korrelationsgesetz, das bei Änderungen eines Teils

durch zweckmäßige Abänderungen auch der übrigen die Harmonie des Ganzen aufrecht erhält.

Von der unbewußten Finalität führt eine allmähliche Stufenleiter zur bewußten hinauf. Normales organisches Bilden, reflektorische Modifikation desselben, zweckmäßige Reflextätigkeit, instinktive Willensbetätigung und zweckbewußte Entschließung sind die Stufen, auf denen die unbewußte Finalität sich allmählich ans Licht des Bewußtseins emporringt, ohne doch auch auf der höchsten Stufe völlig bewußt zu werden. Die bewußte Finalität hat die unbewußte nicht nur unter sich, sondern auch über sich. Bei den höchsten Arten der menschlichen Geistestätigkeit, dem feinsten sittlichen Takt, der religiösen Begeisterung, dem künstlerischen Schaffen und wissenschaftlichen Entdecken tritt die geniale Unmittelbarkeit in den Vordergrund, die in ihrer unbewußten Finalität mehr Ähnlichkeit mit instinktiver und reflektorischer Tätigkeit als mit bewußter Reflexion hat.

Der Darwinismus mit seiner Theorie der natürlichen Auslese ist nicht imstande, die objektiv reale Zweckmäßigkeit zu erklären. Der Schein einer final zufälligen Entstehung des Zweckmäßigen mit Hilfe der Auslese kann nur im Bereiche der unorganischen Natur bestehen, wo wir noch imstande sind, die variablen und konstanten Größen im Gesetz in eine mathematische Formel zusammenzufassen. In der organischen Natur kann auch nicht einmal mehr der Schein entstehen, als ob das Zweckmäßige durch die Auslese final zufällig entstände. Wenn es sonach ebenso unstatthaft ist, die objektiv reale Zweckmäßigkeit der Organisation als final zufälliges Produkt rein kausaler Vorgänge, wie als Niederschlag individueller bewußter Finalität anzusehen, so bleibt nur die Hypothese übrig, daß sie das Produkt einer individuellen unbewußten Finalität sei. Wenn die Mehrzahl der heutigen Naturforscher die Hypothese einer objektiv realen Finalität ablehnt, so hat das seinen tieferen Grund darin, daß diese Naturforscher die Naturwissenschaft für die

Wissenschaft schlechthin halten und allen außerhalb derselben liegenden Begriffen die wissenschaftliche Berechtigung absprechen. Wer dagegen in unbefangener Weise seinen Blick auf die Kulturentwicklung der Menschheit zu richten und die Naturordnung nur als einen untergeordneten Teil der allgemeinen Weltordnung zu betrachten weiß, für den ist die objektive Gültigkeit der Finalität ausgemacht. Denn sie erscheint als Postulat sowohl des sittlichen als auch des religiösen Bewußtseins.

c) Die Finalität in der metaphysischen Sphäre

Die Kausalität ist nur als gesetzmäßige möglich, wie wir oben gesehen haben. Die Gesetze, welche erst die Kausalität ermöglichen, sind aber wieder erst durch teleologische Determination verschiedener Bestandteile der Gesetze möglich. Danach wird die Kausalität erst durch die Finalität ermöglicht. Der Zweck ist mithin das Erste, die teleologische Bestimmung der Gesetze und der Anfangskonstellation das Zweite und die Kausalität auf Grund der so bestimmten Gesetze das Letzte. Der Weltinhalt dieses Augenblicks ist nicht bloß kausales Ergebnis des bisherigen Prozesses, sondern auch vorläufiger Zweck, zu welchem die Anfangskonstellation so und nicht anders bestimmt war. Wie in der Kausalität der reelle Niederschlag der ganzen Vergangenheit des Prozesses als der entscheidende Punkt erscheint, so in der Finalität die ideelle Zusammendrängung der ganzen Zukunft des Prozesses. Darum sind Kausalität und Finalität nur verschiedene gleichzeitige Beziehungen der gleichen Momente desselben Vorganges untereinander, oder genauer: sie sind verschiedene Adspekte ein und derselben Sache.

Wie nun die Kausalität nur innerhalb des Weltprozesses ihre Stelle hat, aber mit seinem Anfang erst beginnt und mit seinem Ende abreißt, so auch die Finalität. Wie beim Beginn des Prozesses die Kausalität nicht aus dem Wesen als ihrer Ursache, sondern auf

dem Grunde des metaphysischen Wesens aus seiner ursachlos freien Betätigung entspringt, so geht auch beim Ende des Prozesses die Finalität nicht in das Wesen als ihren Zweck zurück, sondern erlischt im Grunde des Wesens mit der Verwirklichung des noch dem Prozesse angehörigen Zweckes. Der ganze Weltprozeß stellt sich unter der Kategorie der Finalität als ein System von Zwecken und Mitteln dar, an dessen Spitze der Endzweck steht, dessen Mitte eine subordinierte Reihenfolge koordinierter Mittelzwecke einnimmt, und dessen Basis durch den ersten Akt der Betätigung des Logischen gebildet ist. Die absolute Zwecksetzung ist aber eine rein logische, nicht endämonistische; nur uns erscheint ihr eudämonistischer Nebenerfolg leicht als das eigentliche Bezweckte, weil wir unsere Denkweise als fühlende Bewußtseinsindividuen in das gefühllose unbewußt Logische hineintragen. Wenn der Endzweck der widerspruchsvollen Aktualität des Wollens erreicht, das Kranken an der Zeitlichkeit und Veränderung geheilt und die lautere Ewigkeit zurückgewonnen ist, dann hört für das Logische jeder Anlaß zu fernerer Determination auf.

3. Die Substantialität

a) in der subjektiv idealen Sphäre

Auf dem Boden des naiven Realismus erscheinen der individualitätslose Stoff und das individuelle Selbstbewußtsein oder Ich als gleichberechtigte Substanzen. Der sinnliche Stoff, so wie er Bewußtseinsinhalt ist, d. h. mit seiner Räumlichkeit und Kontinuität, wird zugleich als unabhängig vom Bewußtsein existierend vorausgesetzt. Ebenso wird angenommen, daß das Ich, die inhaltliche Reflexion des Bewußtseins auf sich als Bewußtseinsform eine Existenz habe, ganz unabhängig davon, ob diese Reflexion jeweilig Inhalt des Bewußtseins ist oder nicht. Beide Irrtümer fließen aus dem oben als falsch erwiesenen Grundprinzip des naiven Realismus. Die vom transzendentalen Idealismus

geübte Kritik der Substantialität ist unbedingt im Rechte, wenn sie konstatiert, daß es im Bewußtseinsinhalt nichts Substantielles gebe, daß weder die unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhalte noch ihre immanenten Beziehungen untereinander die Anwendung des Substanzbegriffs gestatten. Daraus folgt, daß die Substantialität entweder gar nicht oder transzendent ist. Auf die letztere Seite der Alternative stellt sich der transzendentale Realismus. Nach ihm kommt in der subjektiv idealen Sphäre die Kategorie der Substantialität nur als repräsentatives Abbild der expliziten Beziehung der transzendenten Substanz zu den Akzidentien vor, als ein Abbild, das durch eine unbewußte Kategorialfunktion in dem Empfindungsmaterial erzeugt und ihm eingeprägt worden ist, so daß es nachträglich durch die Abstraktion als Begriff herausgehoben werden kann.

b) in der objektiv realen Sphäre

Das objektiv reale Korrelat des subjektiv idealen Stoffes ist die Materie, das des Ichs die Individualseele. Während der Stoff den subjektiv idealen Raum durch sein bloßes Sein ohne jedes Wirken erfüllt, erfüllt die Materie den objektiv realen Raum gar nicht durch ihr Sein, sondern nur durch ihr Wirken, das ihn erst setzt; sie ist nichts als eine Konstellation von Kräften oder ein Dynamidensystem. Das Ich ist das Resultat der Abstraktion aus Bewußtseinsvorgängen, die ihrerseits wieder das Ergebnis unbewußter seelischer Funktionen sind; die Seele ist die Einheit der unbewußten psychischen Funktionen, aus denen neben andern Ergebnissen auch das Ich entspringt. Dieses ist also eine unvollständige subjektiv ideale Erscheinung der Seele, wie der Stoff eine unvollständige subjektiv ideale Erscheinung der Materie ist. Sind nun aber die Individualseele wie die Materie Produkte von Funktionen, so erscheinen sie damit als bloße Pseudosubstanzen, und wir müssen hinter beide zurückgehen, wenn wir die wahre Substanz finden wollen.

c) Die Substantialität in der metaphysischen Sphäre

Die Funktion, die Tätigkeit kann unmöglich das letzte sein. Wer die Tätigkeit als ein Letztes nimmt, der setzt sie eben damit selbst als Substanz, ohne es zu merken, indem er von dem wechselnden konkreten Inhalt der Tätigkeit abstrahiert. „Wir können uns keine Tätigkeit denken, ohne ein Tätiges, das sich in ihr betätigt, das also die Tätigkeit setzt, unterhält und trägt. Alle Versuche, uns die abstrakte Form oder das abstrakte Gesetz der Tätigkeit als das Tätige, als Produzenten und Träger der Tätigkeit aufzureden, scheitern an der Organisation unseres Verstandes. Man kann dergleichen wohl mit Worten behaupten, aber daß man es wirklich denken könne, lassen wir uns nicht einreden, weil wir des Glaubens sind, daß in solchen grundlegenden Einrichtungen die Organisation des andern Denkens keine andere sein werde als die eigne" (III 202).

Erblickt man nun die Substanz in dem Tätigen, das sich in der Tätigkeit betätigt, so muß man sie als das Subjekt der Tätigkeit bestimmen. Substanz in der metaphysischen Sphäre ist also reines Subjekt der Tätigkeit, und zwar ist sie das unräumliche, unzeitliche, unstoffliche, immaterielle, leibfreie, unbewußte und unpersönliche Tätigkeitssubjekt. Als unentständliche kann die Substanz ihr Sein nicht von etwas anderm empfangen haben, besitzt also Aseïtät; als unvergängliche bedarf sie auch keiner andern zu ihrer Erhaltung, hat also Perseïtät oder Selbständigkeit. Die echte Subsistenz schließt demnach Aseïtät und Perseïtät ein; beide sind nur die beiden Adspekte der ewigen Subsistenz, wenn wir sie subjektiv unter dem inadäquaten Bilde der unendlichen Vergangenheit und der unendlichen Zukunft auffassen. Die Aseïtät der Substanz ist für unsern auf die Kausalkategorie zugeschnittenen diskursiven Verstand das Problem der Probleme, weil sie nur negativ aussagt, daß dieses Sein nicht

mehr Wirkung eines andern ist. Da die Substanz mit ihrer Ewigkeit und Aseïtät ein Prinzip im höchsten Sinne ist und anderseits der Satz gilt: principia praeter necessitatem non multiplicanda, so dürfen wir nur eine einzige Substanz annehmen.

Auch die Vertreter einer Monadologie suchen dieser Forderung in etwa gerecht zu werden, indem sie die numerische Vielheit der Prinzipien gleichsam unter ihrer essentiellen Gleichartigkeit verschleiern. Alle Versuche, diese Gleichartigkeit zu erklären, haben zweierlei gemein: erstens, daß sie die vielen Substanzen auf Eine zurückführen, und zweitens, daß sie die Aseïtät der Monaden und damit ihre Substantialität aufheben. Hierher gehören zunächst jene Versuche, welche die Monaden als Teile und Bruchstücke der Einen Substanz auffassen. Höher als diese stehen freilich jene Systeme, welche die Monaden aus einer Tätigkeit der absoluten Substanz ableiten, gleichviel ob diese Tätigkeit des Absoluten näherhin als absolute Position (Herbart), Effulguration (Leibniz) oder Schaffen aus Nichts bestimmt wird. Alle diese Vermittlungsversuche zwischen substantiellem Pluralismus und Monismus scheitern jedoch an der Alternative: entweder sind die vielen Monaden echte Substanzen, dann ist ihre Ableitung von einer absoluten Substanz widerspruchsvoll, oder aber die Individuen sind Produkte einer stetigen Tätigkeit der absoluten Substanz, dann sind sie auch keine Substanzen, sondern Modi der Einen Substanz. Danach bleibt nur noch der substantielle Monismus als die einzig mögliche Gestalt aller bis zu Ende gedachten philosophischen Systeme übrig. Er darf jedoch nicht als abstrakter, die Vielheit realer Modi ausschließender, sondern nur als ein konkreter, sie einschließender gedacht werden. Die Einheit liegt in der Substanz, welche die einheitliche Wurzel bildet, aus der der vielstämmige und vielverzweigte Weltbaum erwachsen ist, dagegen liegt die Realität in der Vielheit der Zweige, Blätter und Blüten. Die Eine Substanz existiert nicht, sondern subsistiert nur allem Existierenden, liegt

ihm zugrunde. Existent ist nur das aus der verborgenen Einheit der Substanz Herausgetretene.

Das Denken hat ganz recht, wenn es die Substantialitätskategorie auf das Ding anwendet. Die Substanz steckt in Wahrheit in dem Ding drin, aber nur implicite, wie das Wesen in der Erscheinung drin steckt. Auf die Substanz bezogen bildet die Erscheinungswelt die Summe der Modi; diese sind die wechselnden Akzidentien der Substanz. Außer ihnen kommen der Substanz auch noch schlechthin beständige, d. h. ewige Akzidentien zu, die Attribute heißen. Wäre nämlich die Eine Substanz attributlos, so könnte es niemals zu einer Existenz aus der Subsistenz, zu einer Vielheit aus der Einheit, zu einem Werden aus dem Sein, zu einer Veränderung aus der Ruhe kommen. Die Eine Substanz muß vieleinig in sich sein, um aus sich herauszugehen, um die tote Starrheit der ewigen Subsistenz überwinden zu können. Es genügt aber die Annahme von zwei Attributen; denn alle Gegensätze lassen sich auf den einen Gegensatz zurückführen, der zwischen dem Prinzip der logischen Determination und dem der Intensität, zwischen dem Logischen und dem Willen besteht. Die Substanz hat an und für sich keine Essenz oder Wesenheit als in ihren Attributen; diese sind die doppelseitige Wesenheit der Substanz. Die Attribute haben keine Subsistenz als in der Substanz; denn diese ist eben das den attributiven Essenzen Subsistierende. Die Substanz samt ihren Attributen ist das Wesen. Dieses Wesen ist Eines, aber ein vieleiniges, speziell dreieiniges; die Zusammenfassung des abstrakt Einen und des ihm immanenten Gegensatzes ergibt die Dreieinigkeit des Wesens. Beschränkt man das Wort „sein" im engern Sinne auf das phänomenale Sein, dann ist das Wesen nicht seiend, sondern überseiend zu nennen, dann ist es nicht, sondern west nur.

Die Substanz erweist sich somit als die oberste und höchste Kategorie oder als der Gipfel des Systems der Kategorien. Nirgends zeigt sich darum auch der metaphysische Ursprung der Kategorien aus den

Prinzipien so deutlich wie bei der Substantialität. Denn während die meisten Kategorien einen doppelten Ursprung, aus dem Logischen und dem Unlogischen, aufweisen, ist die Substantialität durch die bloße Beziehung zum Metaphysischen bestimmt. In der Substanz deckt sich der Begriff der Kategorie und der des metaphysischen Prinzips vollständig. So gibt die Untersuchung der Kategorien zugleich Aufschluß über die metaphysischen Prinzipien.

Zweiter Teil

DIE BEDEUTUNG DER KATEGORIENLEHRE FÜR DIE PHILOSOPHIE DER GEGENWART

I. DER ERKENNTNISTHEORETISCHE STANDPUNKT

1. Die Hauptrichtungen in der Erkenntnistheorie der Gegenwart[1])

Wenn Hartmann im Vorwort zur Kategorienlehre den Schwerpunkt derselben „im Aufstieg zum Gipfel" sieht, von diesem Aufstieg aber „den Hauptteil der Erkenntnistheorie gewidmet" sein läßt (I 14), so werden wir seinem Werke nur dann gerecht, wenn wir nicht bloß in der Darstellung, sondern auch in der Würdigung ganz besonders der erkenntnistheoretischen Seite desselben unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Gerade durch seine erkenntnistheoretischen Erörterungen tritt Hartmann in enge Fühlung zur Philosophie der Gegenwart und gewinnt seine Gedankenarbeit unmittelbare Gegenwartsbedeutung. Wir wollen zunächst die Hauptrichtungen der modernen Erkenntnistheorie kurz darstellen, um dann in dieses Bild die Gegenwartswerte der Hartmannschen Erkenntnistheorie einzuzeichnen.

Als das Schibboleth in den erkenntnistheoretischen Diskussionen der Gegenwart erscheint das Problem der Realität. Es ist die Frage, ob es ein außer-

[1]) Vgl. zu diesem Kapitel meine Schrift: Die philosophischen Strömungen der Gegenwart (Sammlung Kösel 95), Kempten 1923.

bewußtes, reales Sein gibt. An dieser Frage scheiden sich die Wege der modernen Erkenntnistheoretiker. Während die einen die Frage entschlossen bejahen, wird sie von den andern ebenso entschieden verneint. Damit stehen sich zwei Richtungen gegenüber: Idealismus und Realismus. Beide weisen ihrerseits wieder verschiedene Unterarten auf.

Fassen wir zunächst die erste der beiden Hauptrichtungen ins Auge. Ihre Grundthese ist die Leugnung des transzendent Realen. Der Idealismus spricht den Dingen und Vorgängen der sog. Außenwelt, deren reale Existenz dem naiven Bewußtsein selbstverständlich erscheint, das reale Dasein ab. Damit ist aber noch keine positive Erklärung gewonnen. Wenn die Dinge und Vorgänge, die das naive Bewußtsein ohne weiteres als real anspricht, nichts real Existierendes sind, so fragt es sich, was sie denn sind, welches Sein ihnen zukommt. Hier teilt sich nun wieder der Idealismus in zwei Äste, nämlich in den subjektiven und den objektiven Idealismus. Jener, neuerdings meist Konszientialismus genannt, erblickt in den vermeintlichen realen Dingen nichts als Bewußtseinswirklichkeiten. Er identifiziert alles Sein mit Bewußtseinsgegebenheiten. Die im Bewußtsein gegebenen Tatsachen, die Sinneseindrücke, Vorstellungen, Gefühle und Gedanken gelten ihm als das einzig Wirkliche. Die klassische Formel für diesen erkenntnistheoretischen Standpunkt hat bereits Berkeley geprägt; sie lautet: esse est percipi, d. h. alles Sein ist bewußtes Sein, Inhalt des Bewußtseins. Da hiernach alles, was existiert, innerhalb des Bewußtseins liegt, so wird diese Ansicht auch „immanente Philosophie" genannt. Einer ihrer bekanntesten Vertreter ist E. Mach. Ihm löst sich die gesamte Wirklichkeit in „Elemente" auf, die in „Empfindungen" bestehen und deren Verbindungen wir „Dinge" nennen. Nahe bei Mach steht Rich. Avenarius mit seinem „Empiriokritizismus", der auf die „reine Erfahrung" zurückgehen und alle „Introjektionen" vermieden wissen will; ferner Hans Cornelius, dem die Dinge als Er-

fahrungsbegriffe gelten und die Außenwelt nichts anderes ist als die eigene Gesetzlichkeit der Wahrnehmungsinhalte. Einen ähnlichen Standpunkt vertreten Max Kauffmann und Wilh. Schuppe. In streng subjektivistischer Form wird endlich der Konszientialismus verfochten von Rich. von Schubert-Soldern, nach dessen Lehre in keiner Weise über das eigene Ich hinauszukommen ist.

Bedeutsamer noch als die gekennzeichnete dürfte heute die andere Richtung des Idealismus sein, die wir als objektiven oder besser noch als transzendentalen oder logischen Idealismus bezeichnen können. Das Wort „transzendental" erinnert sofort an Kant. Und in der Tat ist diese erkenntnistheoretische Richtung von Kant grundgelegt worden. Die modernen Idealisten haben Kants Erkenntnistheorie nur weiter ausgebaut und zum einheitlichen System eines streng logischen Idealismus ausgestaltet. Es ist das in erster Linie von der sog. „Marburger Schule" geschehen, deren Führer Cohen und Natorp sind. Auch dieser logische Idealismus leugnet natürlich alles reale Dasein. Während aber der Konszientialismus das reale Sein mit dem bewußten Sein identifiziert, sieht er in den vermeintlichen realen Dingen gedachte Gegenstände, ideale Objekte. Alles Sein ist nach ihm eine Setzung des Denkens, bedeutet nichts als logische Geltung von Grundsätzen, Urteilen und Begriffen. Das Sein ist mithin nichts Gegebenes, sondern ein zu Schaffendes, zu Erzeugendes. Aus dem Empfindungsmaterial gilt es durch die Funktionen des Denkens das Sein schöpferisch hervorzubringen. Die Prinzipien, nach denen sich diese Erzeugung des Seins vollzieht, werden zusammengedacht im Begriff des „Bewußtsein überhaupt", dem reinen erkenntnistheoretischen Subjekt.

In anderer Form und Wendung tritt uns die idealistische Grundanschauung in der Wertphilosophie von Windelband und Rickert entgegen. Sie empfängt hier unter dem Einfluß Fichtes eine ethische Färbung: nicht von einer Transzendenz des Seins, auch nicht des

bloß idealen Seins, sondern von einer Transzendenz des Sollens ist hier die Rede. Die vermeintlichen realen Gegenstände sind hiernach Werte und Normen, ein Sollen, das unsere Begriffs- und Urteilsbildung normiert. In ihrer Zusammenfassung erscheinen sie als überindividuelles Subjekt, als Normalbewußtsein, das das Ideal für die subjektive Erkenntnistätigkeit bildet.

Neben dem logischen Idealismus hat auch der Phänomenalismus in Kant seinen Ursprung. Dieser erkenntnistheoretische Standpunkt befindet sich gleichsam in der Mitte zwischen Idealismus und Realismus. Mit diesem teilt er die Überzeugung von der Existenz realer Dinge, mit jenem lehnt er die Erkennbarkeit derselben ab. Nach phänomenalistischer Ansicht wissen wir nur von der Existenz, dem „Daß" der Dinge, dagegen nichts von ihrem Wesen, ihrem „Was". Denn wir erkennen die Dinge nur so, wie sie uns gemäß den Gesetzen unseres Bewußtseins „erscheinen", nicht wie sie an sich sind. Nur die Erscheinungen (phänomena), nicht die Wesenheiten der Dinge (noumena) sind uns bekannt. Der Phänomenalismus hat in der modernen Philosophie nicht gerade zahlreiche Anhänger. Die Weiterbildung der Kantschen Erkenntnistheorie hat sich vielmehr ganz im Sinne einer Umbildung derselben in einen strengen Idealismus vollzogen, so daß der Phänomenalismus höchstens als Nebenstrom in der philosophischen Bewegung auf erkenntnistheoretischem Gebiete seit Kant in Betracht kommt. Als sein bedeutendster Vertreter in der Gegenwart hat Alois Riehl mit seinem Werke über den „philosophischen Kritizismus" zu gelten. Weniger schroff hat Otto Liebmann den Phänomenalismus vertreten. Er hält an dem transzendentalen Grundgedanken Kants fest, bestreitet aber nicht die Möglichkeit einer „kritischen Metaphysik", die Hypothesen über das Wesen der Dinge aufstellt.

Mit dem Phänomenalismus haben wir bereits den einen Fuß auf den Boden der zweiten erkenntnistheoretischen Hauptrichtung gesetzt. Wir haben hier zwi-

schen einem naiven und einem kritischen Realismus zu unterscheiden. Der erstere, den wir aus der Darstellung Hartmanns kennen, zählt heute nicht viele Anhänger. Wir treffen ihn fast nur bei einigen Neuscholastikern an, die von der Überzeugung ausgehen, da es dem Menschen natürlich sei, das Wahrgenommene für wirklich zu halten, so müsse diese Annahme berechtigt sein[1]). Wo der Realismus heutzutage ernsthaft in die erkenntnistheoretische Diskussion eingreift, tritt er stets als kritischer Realismus auf. Nicht der naive Glaube, sondern die kritische Reflexion entscheidet hier. Darum wird die Behauptung des naiven Realisten, daß wir in der Wahrnehmung direkt das Reale selbst erfassen, vom kritischen Realismus völlig preisgegeben. Nicht direkt, sondern nur indirekt, durch ihre Wirkungen, vermögen wir die realen Dinge zu erkennen. Unsere Sinneswahrnehmungen sind der Bewußtseinswiderschein der Dinge und Vorgänge der Außenwelt. Als solche geben sie uns Kunde von der Beschaffenheit der letzteren. Auf Grund der Wahrnehmungen vermögen wir darum die transzendente Wirklichkeit zu deuten und zu bestimmen, sie begrifflich nachzukonstruieren. Wir gewinnen damit freilich keine Kopie, kein eigentliches Abbild derselben, wohl aber müssen Erkenntnis und Sein einander irgendwie entsprechen. Die subjektive Erkenntnis der objektiven Realität immer mehr anzunähern und diese so in immer treuerer und erschöpfenderer Weise mit unserem Denken zu bestimmen, gilt dem kritischen Realismus als Ziel der Wissenschaft, das mithin im Unendlichen liegt. — Als der hervorragendste Vertreter dieser erkenntnistheoretischen Richtung muß der unlängst verstorbene Münchener Philosophieprofessor Oswald Külpe angesehen werden. Er ist aus der Schule Wundts hervorgegangen, der selbst ebenso wie Paulsen einen kritischen Realismus vertritt. Als Schüler und Anhänger Külpes sind vor allem

[1]) Das bedeutendste Werk dieser Richtung ist: J. Gredt, Unsere Außenwelt, Innsbruck 1920. Gredt nennt seinen Standpunkt „natürlichen Realismus“.

E. Dürr und A. Messer zu nennen. Der letztere ist neuerdings mehrfach als Verteidiger des kritischen Realismus gegenüber dem transzendentalen Idealismus hervorgetreten. Ferner gehören hierher Joh. Volkelt, Fr. Erhardt, G. Störring, W. Freytag, H.Driesch, E. Becher, J. Geyser und mit einer gewissen Einschränkung auch Max Frischeisen-Köhler.

2. Hartmanns Kritik des idealistischen Grundprinzips

Es läßt sich nicht leugnen, daß der Idealismus an Hartmann einen scharfen und scharfsinnigen Kritiker gefunden hat. Hartmann will den Idealismus in seinem Herzpunkte treffen. Er erblickt diesen mit Recht in dem Satze der Immanenz, den er folgendermaßen formuliert: „Was ich denken kann, ist mein Gedanke, also ist mir undenkbar, was nicht mein Gedanke ist"[1]. Wenn Hartmann von diesem Satze sagt, daß „alle idealistischen Argumente die Wurzeln ihrer Kraft in ihm haben"[2], so gilt das heute nicht weniger als damals, wo er das Wort niederschrieb. Denn bei allen modernen Idealisten ist der Immanenzsatz die offene oder latente Prämisse, die ihren Argumentationen zugrunde liegt. Sowohl bei Vertretern des subjektiven wie des objektiven Idealismus finden wir ihn ausdrücklich aufgestellt. So heißt es z. B. bei Schuppe: „Ein Sein, welches mit der Bestimmung versehen wird, daß es nicht oder noch nicht Bewußtseinsinhalt ist, ist eine contradictio in se, ein undenkbarer Gedanke"[3]. Als Repräsentant der andern Form des Idealismus sei Natorp angeführt. Für ihn besteht „der Gegensatz von Subjektivität und Objektivität nicht als der von Bewußtsein und Nichtbewußtsein; denn Bewußtsein ist alles"[4].

---

[1]) Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus[4], Leipzig 1914, 123.
[2]) Ebd.
[3]) Erkenntnistheoretische Logik, Bonn 1878, 69.
[4]) Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, Tübingen 1912, 133.

Was die Idealisten demnach bestreiten, ist die Möglichkeit des an sich Seienden. Und in der Tat enthält ja der Gedanke eines von unserem Denken unabhängigen und doch denkbaren Seienden eine gewisse Schwierigkeit. Zu ihrer Lösung und damit zugleich zur Kritik des idealistischen Arguments unterscheidet Hartmann richtig zwischen dem realen, bewußtseinstranszendenten Gegenstand und dem ihn vertretenden Bewußtseinsinhalt. Nennen wir jenen A, diesen B, so ist B durch stellvertretende Beziehung auf A hingeordnet. B repräsentiert dem Bewußtsein den Gegenstand A; es bedeutet A, ist aber nicht A. Beide sind numerisch voneinander verschieden, wie das Bild von der Person, die es darstellt, verschieden ist. Folglich liegt im Begriff des an sich Seienden kein Widerspruch, da unser Denken den Bewußtseinsinhalt nicht für den Gegenstand selbst, sondern für dessen Stellvertreter hält. „Wer darin einen Widerspruch findet, der zeigt damit nur, daß er die Begriffe ‚sein' und ‚bedeuten', oder ‚sein' und ‚repräsentieren', nicht zu unterscheiden vermag"[1]).

Mit dieser Kritik des Immanenzsatzes steht Hartmann heute trotz der starken Verbreitung der idealistischen Denkweise keineswegs allein da. Schon O. Liebmann hat seinerzeit darauf hingewiesen, daß man einen regelrechten Zirkelbeweis erbringe, wenn man aus dem Gedachtwerden eines Gegenstandes folgere, sein Dasein bestehe nur im Gedachtwerden[2]). Ebenso, nur noch in schärferer Form, urteilt J. Volkelt über das Argument der Immanenzphilosophie: „Ich sehe hierin nicht etwa Tiefsinn, der über sich noch nicht klar geworden ist, oder der sich in der Hülle von Einseitigkeit und Irrtum birgt, sondern einen ganz gemeinen groben Fehlschluß"[3]). Am eingehendsten hat

---

[1]) Das Grundproblem der Erkenntnistheorie[2], Leipzig 1914, 85.

[2]) Zur Analysis der Wirklichkeit[3], Straßburg 1900, 19ff.

[3]) Die Quellen der menschlichen Gewißheit, München 1906, 38.

sich wohl Külpe mit dem idealistischen Argument auseinandergesetzt[1]). Er zergliedert es, indem er zwischen dem „ungedachten" und dem „vom Denken unabhängigen Gegenstand" unterscheidet. Was er dagegen vorbringt, deckt sich in der Hauptsache mit der Hartmannschen Kritik. Das zeigt der Satz, in dem Külpe den Grundgedanken seiner Gegenargumentation zum Ausdruck bringt: „Etwas denken und das Gedachte im Bewußtsein haben, ist durchaus nicht dasselbe"[2]). Külpes Ausführungen berühren sich vielfach mit den Darlegungen von W. Freytag, der ebenfalls die These verficht: „Der Gedanke des Transzendenten, des Dinges an sich enthält keinen Widerspruch"[3]).

Manche Denker, die vom strengen Idealismus abrücken, halten doch am Satze der Immanenz fest. Jedoch geben sie ihm einen Sinn, den auch derjenige anerkennen kann, der den Satz in seiner gewöhnlichen Bedeutung verwirft. Das ist z. B. der Fall bei Jonas Cohn. Er lehnt den Immanenzsatz in der Schopenhauerschen Fassung: „Kein Objekt ohne Subjekt" ausdrücklich ab und erklärt: „Dieser Satz, richtig ausgesprochen, besagt, daß alles, was erkannt werden soll, unter den Bedingungen der Erkenntnisformen stehen muß"[4]). Was Cohn meint, ist die logische Bestimmtheit alles dessen, was Gegenstand der Erkenntnis werden kann. Es ist mithin eine rein logische Immanenz, die er im Sinne hat. Und in dieser Auffassung finden wir den Immanenzsatz auch bei Hartmann. Was gedacht werden soll, muß nach ihm „Gedanke sein, und doch nicht mein Gedanke, nicht immanent, es muß ein

---

1) Die Realisierung I, Leipzig 1912, 81—102.

2) A. a. O. 85.

3) Der Realismus und das Transzendenzproblem, Halle 1902, 95ff. Vgl. auch die eingehende Widerlegung des idealistischen Arguments bei Geyser, Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur, Münster 1915, 40ff.

4) Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, Leipzig 1908, 26.

Ideales sein, und doch nicht ein Ideales in meinem aktuellen (gegenwärtigen) Bewußtsein"[1]).

8. Hartmanns Kritik des Konszientialismus

Die Konsequenzen aus der idealistischen These (in ihrer subjektivistischen Fassung) werden von Hartmann rücksichtslos gezogen. Der so gewonnene konsequente Idealismus wird dann als Traumidealismus und absoluter Illusionismus charakterisiert. Man wird Hartmann zugeben müssen, daß es nur die immanente Logik der Prinzipien ist, die er entwickelt. Auch bei Denkern der Gegenwart finden wir eine im wesentlichen gleiche Charakterisierung des subjektiven Idealismus. „Stellen wir uns einmal," so sagt A. Messer, „auf seinen Standpunkt, erklären wir uns versuchsweise mit seiner These einverstanden, daß mein Bewußtseinsinhalt das einzig Wirkliche sei: was ist damit gesagt, und welche Folrungen ergeben sich daraus? Die Antwort lautet: Ich allein, mit diesen bestimmten Bewußtseinsinhalten, existiere. Zu diesen Bewußtseinsinhalten gehört auch die Vorstellung einer von mir unabhängig bestehenden Außenwelt. Diese Vorstellung existiert, aber diese Außenwelt selbst existiert nicht . . . Aber auch das ‚Ich', das diese Vorstellungen hat, ist kein von ihnen verschiedenes reales Wesen . . . So führt der subjektive Idealismus, konsequent zu Ende gedacht, dazu, daß ich nur meine gegenwärtigen Bewußtseinsinhalte als wirklich anerkenne; mein Momentanbewußtsein ist jetzt meine Welt"[2]). Ganz im Sinne Hartmanns weist Messer weiter darauf hin, daß die Idealisten „stillschweigend oder ausdrücklich" die Existenz anderer Subjekte mit Bewußtseinsinhalten voraussetzen, daß aber mit dieser Annahme „der subjektive Idealismus tatsächlich aufgegeben" ist[3]). Wenn Hartmann endlich dieser erkenntnistheoretischen Richtung vorhält, sie statuiere

[1]) Kritische Grundlegung des transzendent. Realismus 124.
[2]) Einführung in die Erkenntnistheorie, Leipzig o. J., 67 f.
[3]) A. a. O. 69 f.

„eine widerspruchsvolle Beschaffenheit der menschlichen Geistesorganisation“, insofern unser Geist bestimmte Bewußtseinsinhalte unwillkürlich auf reale Dinge beziehe, so hebt er damit die Kluft zwischen der idealistischen Erkenntnistheorie und der realen Praxis des Lebens treffend hervor. Messer spricht denselben Gedanken folgendermaßen aus: „Wir erkennen sofort: unser praktisches Verhalten entspricht dieser Auffassung jedenfalls nicht im geringsten, und es vermag sich ihr auch niemals anzunähern. Will ich überhaupt leben, so sehe ich mich fortwährend genötigt, so zu handeln, als ob eine durchaus reale Welt mich umgäbe“[1]).

Hartmann nennt den Konszientialismus einen „umgekrempelten naiven Realismus“. Wie innig in der Tat die Verwandtschaft zwischen beiden ist, läßt sich besonders deutlich am „Empiriokritizismus“ eines Rich. Avenarius zeigen[2]). Nach ihm wird der natürliche Weltbegriff der reinen Erfahrung von den Menschen unbewußt und unwillkürlich gefälscht durch die „Introjektion“, die darin besteht, daß wir die Wahrnehmung der zu unserer Umgebung gehörigen Sachen in unser Ich hineinlegen und so zwischen den Wahrnehmungsinhalten und den Sachen als zweierlei unterscheiden. Diese ganze Unterscheidung zwischen einer inneren und äußeren Welt, einer subjektiven und objektiven Sphäre verwirft Avenarius. Er will jede Zweiheit aus dem Weltbild entfernt wissen und tritt für die „natürliche Einheit“ der empirischen Welt ein. Damit verficht er offenbar die Grundthese des naiven Realismus, die ja in der Identifizierung des Wahrgenommenen mit dem Wirklichen besteht.

Nach idealistischer Ansicht existieren die Dinge und Vorgänge der Natur in der Zeit, wo sie nicht wahrgenommen werden, als „Wahrnehmungsmöglichkeiten“ oder als „fortdauernde Möglichkeiten der Empfindung“.

---

[1]) A. a. O. 68.

[2]) Vgl. dessen Werk: Der menschliche Weltbegriff[3], Leipzig 1912.

Diese Erklärung, mit der namentlich J. St. Mill den Idealismus zu retten sucht, erscheint Hartmann als eine Hypostasierung bloßer Möglichkeiten. Denselben Einwand erhebt J. Geyser in seiner scharfsinnigen Kritik gegen Mills Theorie, wenn er in jener Erklärung ein bloßes „Spiel mit Worten" sieht und die Frage aufwirft: Was sind diese Wahrnehmungsmöglichkeiten? „Sie sind," so lautet seine Antwort, „ein reines Nichts, oder höchstens — ein Name . . . Wer möchte denn auf die Frage: Was ermöglicht die Wahrnehmung N? ernstlich die gescheite Antwort geben: Die Möglichkeit dieser Wahrnehmung? Wahrnehmungsmöglichkeiten bedeuten darum nichts als eine leere Phrase"[1]).

Dem Konszientialismus — wofür „subjektiver Idealismus" nur ein anderer Name ist, — gilt, wie wir gesehen, nur der jeweilige Bewußtseinsinhalt als wirklich. Es liegt nun aber nahe, hinter dem Bewußtseinsinhalt ein ihn gleichsam tragendes Ding an sich, ein transzendentes Ich zu postulieren. Dadurch wird der Konszientialismus in den Solipsismus umgebildet. Alle diese Versuche, vom Bewußtseinsinhalt aus ein transzendentes Subjekt nachzuweisen, scheitern jedoch nach Hartmann an dem Umstande, daß wir auch innerhalb des Bewußtseins zwischen Ding an sich und Erscheinung unterscheiden müssen. Mit dieser kritischen Stellungnahme greift Hartmann in eine schon lange mit Eifer geführte Diskussion auf erkenntnistheoretischem Gebiete ein. Seitdem Descartes, den Spuren Augustins folgend, sein Cogito ergo sum aufgestellt[2]), ist über die innere Wahrnehmung, das Wissen von unsern Bewußtseinstatsachen viel gedacht und gestritten worden. Heutzutage stehen sich hier zwei Ansichten gegenüber. Die eine, von Kant begründete, geht dahin, daß der innere Sinn ebenso wie der äußere durch seine apriorische Form uns die seelischen Vorgänge nur als Erscheinungen, nicht in ihrem An-sich darbiete, so daß

---

[1]) Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur 207.

[2]) Vgl. meine Schrift: Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus, Münster 1916, 11.

auch die innere Erfahrung einen phänomenalen Charakter hat. Dagegen kommt nach der andern, vor allem von Wundt vertretenen Anschauung die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung für die Psychologie gar nicht in Betracht, weil wir unsere Erlebnisse unmittelbar so wahrnehmen, wie sie sind. In einer gründlichen Untersuchung und eingehenden Prüfung der beiden gegensätzlichen Ansichten ist neuerdings Külpe zu dem Ergebnisse gekommen, „daß es einen guten Sinn hat, wenn man das real Psychische von dem phänomenal Psychischen unterscheidet . . . Gewiß ist das Kriterium der Realität in der Psychologie ein anderes, als in der Naturwissenschaft, aber im Prinzip realisieren beide in gleicher Weise. Ausgangs- und Endgegenstand sind in beiden voneinander zu unterscheiden . . . Wir müssen uns endlich daran gewöhnen, die Überschätzung des Bewußtseins, das in den Realwissenschaften stets nur ein Ausgangspunkt der Forschung ist, aufzugeben und ein Sein und Geschehen anzunehmen, das nicht im Bewußtsein repräsentiert oder gegeben ist"[1]). Wie Hartmann, so hält auch Külpe im wesentlichen an der Kantschen Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung auf psychischem Gebiete fest.

Hartmann begnügt sich nicht damit, die theoretischen Konsequenzen des subjektiven Idealismus energisch zu Ende zu denken, er weiß auch seine praktischen Folgerungen an den Pranger zu stellen, um so eine doppelte reductio ad absurdum zu vollziehen. Wenn unser Philosoph in dieser Hinsicht dem Idealismus vorhält, er entziehe dem religiösen und sittlichen Bewußtsein völlig den Boden, da die Grundbegriffe beider, Gott und die Menschheit, für ihn bloße Illusionen seien, so dürfte er damit dem konsequent durchgeführten Idealismus gegenüber im Rechte sein. Denn sind einmal die religiösen und sittlichen Ideen als Illusionen oder Fiktionen erkannt, dann verlieren sie in

[1]) Die Realisierung I, 69 u. 171f.

der Tat ihre motivierende Kraft für das menschliche Handeln und damit jeden Wert. Freilich hat Alb. Lange und nach ihm Vaihinger in seiner „Philosophie des Als-ob“ das Gegenteil behauptet und die religiös-sittlichen Ideen als für das praktische Leben gültige und wertvolle Fiktionen bezeichnet. Wir werden aber demgegenüber Hartmann unbedingt Recht geben müssen, wenn er sagt: „Diese Zumutungen sind nicht nur aberwitzig und absurd, sie sind auch tief unsittlich und verwerflich“[1]). Dieses scharfe, aber gerechte Urteil Hartmanns trifft im wesentlichen mit dem Urteil Messers zusammen, der gegen Vaihinger bemerkt: „Die Ideen von Gott und Unsterblichkeit werden nur dann Motivationskraft haben, wenn sie mit einem lebendigen Glauben sich verbinden, nicht wenn sie — als Fiktionen — mit dem Bewußtsein verknüpft sind, daß Ihnen ja gar nichts Wirkliches entspreche“[2]).

Was die praktischen Konsequenzen des Solipsismus angeht, den Hartmann als „absoluten Egoismus“ in praktischer Hinsicht charakterisiert, so ist auch hier nicht ersichtlich, wie man ihnen ohne Preisgabe des eingenommenen Standpunktes entrinnen könnte. Wenn demgegenüber die Anhänger des Solipsismus erklären, es handele sich nur um eine erkenntnistheoretische Feststellung, die keine praktische Bedeutung habe und nicht mit dem Egoismus verwechselt werden dürfe, so tun sie damit zwischen theoretischer und praktischer Vernunft eine Kluft auf, die dem Einheitsdrang unseres Geistes in keiner Weise gerecht wird.

4. Hartmanns Kritik des Phänomenalismus

Der Phänomenalismus gilt Hartmann als Kompromiß zwischen transzendentalem Idealismus und Realismus. Er nennt ihn den „inkonsequenten transzenden-

---

[1]) Neukantianismus, Schopenhauerianismus u. Hegelianismus[3], Sachsa 1910, 79.

[2]) Natur und Geist, Osterwieck 1921, 99. Vgl. H. Scholz, Die Religionsphilosophie des Als-Ob, Berlin 1921.

talen Idealismus". Inkonsequent ist er, weil „der prinzipielle Bruch mit den idealistischen Grundsätzen, indem er die transzendentale Gedankenbeziehung eines Immanenten auf ein Transzendentes . . . und die transzendentale Wahrheit und Anwendbarkeit einer Denkform, der Kategorie des Dinges an sich, zuläßt"[1]. Hartmann findet es unerträglich, daß man den Gebrauch der Denk- und Anschauungsformen in bezug auf die Beschaffenheit des Dinges an sich verbietet, während man seine Denkbarkeit und die Erkennbarkeit seiner Existenz zugibt. Der Idealismus muß nach ihm entweder an seinem Grundprinzip, der Undenkbarkeit eines Außerbewußten, strenge festhalten und folgeweise den Gedanken eines Dinges an sich verwerfen oder aber mit der Anerkennung der Existenz von Dingen an sich ernst machen und auch die übrigen Kategorien und Anschauungsformen auf sie anwenden. Damit geht dann der inkonsequente Idealismus über in den transzendentalen Realismus, wie wir das des näheren oben gesehen haben.

Die Kritik, die Hartmann am Phänomenalismus übt, dürfte heute bei den meisten Erkenntnistheoretikern Zustimmung finden. Sehr enge berührt sich mit ihr das, was W. Freytag zur Widerlegung des Phänomenalismus vorbringt. Dieser leidet nach ihm „von vornherein an dem Widerspruche, die Existenz eines Etwas anzunehmen, von dem er doch zugleich behauptet, daß man nichts von ihm wissen könne"[2]. Wenn Hartmann die Unfruchtbarkeit des Begriffs des Dinges an sich als eines bloßen Grenzbegriffs betont, so befindet er sich in Übereinstimmung mit Philosophen, die sonst auf idealistischem Standpunkt stehen. So ist z. B. auch nach Windelband „das Ding-an-sich für das Denken eine völlig nutzlose Annahme, aus der nicht das Geringste erklärt werden kann. Aus dem unerkennbaren Ding-an-sich können weder die Erschei-

[1] Das Grundproblem der Erkenntnistheorie 123.
[2] Der Realismus und das Transzendenzproblem 23.

nungen der Außenwelt noch die der Innenwelt noch gar ihr Verhältnis zueinander verstanden werden"[1]).

Die einzig mögliche Überwindung des Phänomenalismus sieht Hartmann in der Anerkennung einer transzendenten Kausalität. Bei den Vertretern des kritischen Realismus finden wir heute denselben Gedanken wieder. In seiner kritischen Würdigung des Phänomenalismus sagt Külpe: „Sind die Dinge an sich bei dem Zustandekommen des Stoffs unserer Erkenntnis, der Wahrnehmungsinhalte beteiligt, so müssen sie unter den Gesichtspunkt von Ursachen fallen. Verschiedene Wirkungen müssen aber verschiedenen Ursachen entsprechen, und so eröffnet sich durch die Annahme einer transzendenten Kausalität die Möglichkeit, über das Reale selbst nähere Bestimmungen zu treffen"[2]).

5. Hartmanns Begründung des kritischen Realismus

Wie Hartmanns Erkenntnistheorie überhaupt nur von Kant aus zu verstehen ist, so stimmt sie mit diesem vor allem in der Anerkennung und Betonung des subjektiven, apriorischen Faktors in der menschlichen Erkenntnis überein. Dadurch tritt sie zugleich in einen scharfen Gegensatz zum naiven Realismus, der ja die Erkenntnis als eine bloße Spiegelung der objektiven Dinge im Bewußtsein betrachtet. Hartmanns Kritik des naiven Realismus ist infolgedessen recht scharf und gründlich. Sie erfolgt unter einem dreifachen Gesichtspunkte: dem physikalischen, physiologischen und psychologischen. Die Argumente Hartmanns besitzen

---

[1]) Einleitung in die Philosophie, Tübingen 1914, 227. Ob freilich mit dieser Kritik auch die feinere, qualitative Auffassung des Dinges an sich getroffen ist, wonach dieses der Erfahrung immanent ist und der Phänomenalismus bloß dies lehrt, daß wir die Dinge nur in der Form der Erfahrung, in der Qualität der Erkenntnis haben, soll hier nicht weiter untersucht werden. Vgl. dazu E. Franz, Das Realitätsproblem in der Erfahrungslehre Kants (Ergänzungshefte der Kant-Studien 45), Berlin 1919.

[2]) Einleitung in die Philosophie[5], Leipzig 1910, 164.

auch heute noch ihre volle Kraft. Es überrascht einen geradezu, wenn man dieselben in Messers „Einführung in die Erkenntnistheorie" in derselben Anordnung wie bei Hartmann wiederfindet[1]).

Darin hat also Hartmann sicher recht, daß für die nachkantische Erkenntnistheorie nur ein transzendentaler oder kritischer Realismus in Betracht kommen kann. Der Kerngedanke desselben liegt nach Hartmann in der Annahme einer transzendenten Kausalität zwischen dem Ding an sich und dem Wahrnehmungsinhalt. Der transzendentale Realismus „behauptet, daß ich logisch gezwungen bin, die transzendente Ursache (zu den Wahrnehmungsobjekten) hinzuzudenken, und zwar diese transzendente Ursache als das Ding an sich aufzufassen, auf das ich das Wahrnehmungsobjekt transzendental beziehe"[2]). Damit ist die Erkennbarkeit des Dinges an sich als der Ursache der Wahrnehmungen von selbst gegeben. „Die Supposition, daß das Ding an sich die transzendente Ursache meiner Wahrnehmung ist, berechtigt mich, ein Verhältnis zwischen diesem Wahrnehmungsobjekt und diesem Ding an sich zu knüpfen, und von der Beschaffenheit des ersteren Rückschlüsse auf die Beschaffenheit des letzteren zu ziehen"[3]). Es fragt sich nun aber, auf Grund welcher Tatsachen wir zu der Annahme transzendenter Realitäten genötigt sind. „Die transzendente Kausalität zu meiner Empfindung hinzuzudenken, dazu fühle ich mich dadurch gezwungen, daß meine Empfindung etwas von mir nicht Gewolltes, mir Aufgezwungenes ist, daß ich sie als das Endglied einer Kollision zwischen einem fremden Willen und meinem eigenen Willen fühle"[4]). „Trotz dieser praktischen Gewißheit bleibt aber die Anwendung der Kausalität auf die nicht gewollte Empfindung eine bloße Hypothese, die sich erst induktiv zu bewähren hat"[5]). Diese induktive Bewährung ist aber

---

[1]) 48—59.
[2]) Das Grundproblem der Erkenntnistheorie 181.
[3]) Ebd. [4]) Ebd.
[5]) A. a. O. 182.

bei Hartmann eine im wesentlichen indirekte und negative: sie besteht in der reductio ad absurdum der anderen erkenntnistheoretischen Standpunkte. Eine ausreichende direkte Begründung des transzendentalen Realismus vermißt man. Die Anwendung der transzendenten Kausalität auf die Empfindung erscheint bei Hartmann mehr oder weniger als ein Postulat, als eine zum Zwecke einer befriedigenden Welterklärung gemachte Voraussetzung.

Es ist daher verständlich, daß die neueren Verfechter des kritischen Realismus von einem andern Punkt aus zur Realität zu gelangen suchen. Nach Külpe verfehlt die Anwendung der transzendenten Kausalität den eigentlichen Ausgangspunkt für die Ausbildung von Realitätsbegriffen. „Nicht, daß wir Blau und Gelb, Töne und Gerüche überhaupt erleben, sondern daß wir derartige Eindrücke in einer bestimmten, von uns nicht willkürlich abzuändernden Reihenfolge oder Koexistenz haben, beziehungsweise nicht haben, ist der einer Konstruktion der Außenwelt . . . zugrunde liegende Tatbestand"[1]. Nicht also die Beschaffenheit der Einzelempfindung, sondern der uns selbständig gegenübertretende Zusammenhang der Empfindungen läßt uns auf eine transzendente Realität schließen[2]. Denselben Gedanken finden wir bei Messer, Geyser und anderen kritischen Realisten. Freilich bleibt auch so die realistische Annahme eine Hypothese, und es muß Hartmann zum Verdienst angerechnet werden, daß er sich des hypothetischen Charakters seines realistischen Standpunktes klar bewußt gewesen ist.

Gerade dieser hypothetische Charakter ist es nun aber, der einzelne Erkenntnistheoretiker der Gegenwart veranlaßt hat, den Realismus auf einem ganz andern und, wie sie glauben, weit sicheren Wege zu begründen. Der aus der Diltheyschule hervorgegangene

[1]) Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland[4] (Aus Natur und Geisteswelt 41), Leipzig 1908, 52.
[2]) Ebd.

Philosoph M. Frischeisen-Köhler hat in seiner Schrift über „das Realitätsproblem" diesen neuen Weg besonders klar und gut aufgezeigt. Nach ihm ist es unmöglich, den Idealismus mittelst rationaler Methode zu überwinden. „Führen wir ein reales Sein als denknotwendige Voraussetzung zur Erklärung der von uns unmittelbar erfahrenen sinnlichen Anschauung ein, so hat dieses reale Sein seinen Charakter von Realität eingebüßt, insofern es als denknotwendige Voraussetzung erscheint. Diese Voraussetzungen sind als freie Schöpfungen der konstruierenden Wissenschaft anzusehen, die gemäß den Prinzipien ihrer Konstruktion auch hier nur sich betätigt, Schöpfungen, von denen nicht ersichtlich ist, wie ihnen ein über ihre methodische Bedeutung hinausreichender Wert zugesprochen werden könnte"[1]. Wir bleiben hier also methodisch im Idealismus, dem Standpunkt der Reflexion, stecken. Dieser kann nur dadurch überwunden werden, daß gezeigt wird, daß Empfindung und Denken nicht die einzigen Erfahrungsweisen sind, auf die wir zur Lösung des Realitätsproblems angewiesen sind. Daß es in der Tat noch andere Erfahrungsarten gibt, zeigt die Geschichte. „Wenn wir von den geschichtlichen Kulturleistungen auf ihre Entstehung in unserm Geiste zurückgehen, gelangen wir zu elementaren Bewußtseinsfunktionen, die nicht aus Empfindung und Denken allein sich zusammensetzen"[2]. Solche Bewußtseinsfunktionen bilden nun auch den Weg, auf dem wir zur Realität gelangen. Es sind speziell die Erfahrungen unseres Willens, durch die wir der Wirklichkeit der Dinge gewiß werden. In den Widerständen, die die Dinge unserm Wollen und Streben entgegensetzen, in den Hemmungen unseres Willens erleben wir unmittelbar die Realität. Die Annahme einer realen Außenwelt ist demnach keine Hypothese, sondern nur der „Ausdruck einer ursprüng-

---

[1]) Das Realitätsproblem (Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft 1 u. 2), Berlin 1912, 43 f.

[2]) A. a. O. 47.

lichen und durch keine Hypothesen aufzuhebenden Erfahrung"[1]).

Wenn wir diese Begründung des Realismus mit der Hartmannschen vergleichen, so springt die wesensmäßige Verschiedenheit beider sofort in die Augen. Und doch finden sich bei v. Hartmann gewisse Ansätze zu einer der Frischeisen-Köhlerschen analogen Betrachtungsweise. Sie liegen in dem, was er über die dem Empfindungsbewußtsein eigentümliche praktische Gewißheit hinsichtlich der Realität der Außenwelt sagt. Freilich kommen diese Gedanken bei ihm nicht zur vollen Geltung, weil er in seinem ganzen Philosophieren von einem starken Intellektualismus beherrscht ist und darum eine Gewißheit, die nicht rational beweisbar, sondern nur gefühlsmäßig erlebbar ist, nicht gelten läßt.

Bis jetzt haben wir nur die eine Seite des Realitätsproblems ins Auge gefaßt, das, was Külpe die „Setzung" von Realitäten nennt. Nunmehr wenden wir uns der andern Seite des Problems zu, der „Bestimmung" von Realitäten. Hier stehen sich zwei Auffassungen schroff gegenüber: die aristotelische und die kantische. Jene können wir als die objektivistische oder ontologische, diese als die aprioristische oder funktionalistische bezeichnen. Nach der ersteren weisen die Gegenstände eine rationale Struktur auf. Die Aufgabe des menschlichen Erkennens besteht darin, die objektive Struktur der Gegenstände nachzubilden. Nach der letzteren Auffassung hat das Erkennen nicht die Aufgabe, die Gegenstände nachzubilden, sondern sie zu erzeugen. Nach Kant beschränkt sich dieses Erzeugen auf das Sosein der Gegenstände, während ihr Dasein vom Denken unabhängig ist; im Neukantianismus wird dagegen das Erzeugen auf das ganze Sein der Gegenstände ausgedehnt.

---

[1]) A. a. O. 85. Außer Dilthey und Frischeisen-Köhler tritt heutzutage namentlich M. Scheler für einen „volitiven Realismus" ein. Vgl. sein Werk: Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1921, 476f. u. 543ff.

Auf wessen Seite v. Hartmann in dieser erkenntnistheoretischen Streitfrage steht, wissen wir. Wir haben ja gesehen, daß für ihn das Erkennen ein Nachbilden der Gegenstände bedeutet. Die Welt des Seienden ist nach ihm vom Logos durchwaltet, weist eine logische Struktur auf. Dieses objektive Denken im subjektiven Denkprozeß zu erfassen, die rationale Struktur der Welt im Bewußtsein zu rekonstruieren, darin besteht Sinn und Zweck des menschlichen Erkennens. Zwar spricht v. Hartmann auf Schritt und Tritt von apriorischen Formen und Funktionen des Bewußtseins im Sinne Kants. Aber — und das ist für seine erkenntnistheoretische Auffassung entscheidend — die subjektiven Denk- und Erkenntnisformen haben nach ihm nur deshalb Geltungswert, weil ihnen objektive Seinsformen entsprechen. Auch v. Hartmann steht durchaus auf dem Boden des aristotelischen Wahrheitsbegriffs, wonach die Wahrheit der Erkenntnis in ihrer Übereinstimmung mit dem Erkenntnisgegenstande besteht[1]).

Indem v. Hartmann den Objektivismus vertritt und verficht, trifft er auf erkenntnistheoretischem Gebiete mit starken Strebungen und Strömungen der Gegenwartsphilosophie zusammen. Der Neukantianismus hat, wie auch seine Anhänger zugeben müssen, seine dominierende Stellung in der modernen Philosophie eingebüßt. Er erlebt gegenwärtig eine innere Krisis, die mit einer völligen Selbstzersetzung zu enden scheint. P. Natorp, das Haupt der Marburger Schule, hat in verschiedenen, während und nach dem Kriege veröffentlichten Schriften das panlogistische Grundprinzip der Schule durchbrochen und neben der logischen noch eine ontologische Sphäre im Sinne letzter, vom Denken nicht erzeugter Urgegebenheit anerkannt. Diese seine Wendung und Wandlung hat er dann freilich in der „Selbstdarstellung“ seiner philosophischen Ent-

---

[1]) Veritas est adaequatio intellectus et rei, sagte die Scholastik.

wicklung abzuschwächen versucht[1]). Aber auch hier tritt ein ontologischer Zug unverkennbar zutage. Was soll es denn sonst heißen, wenn Natorp in einer Wendung, die ebensogut von Augustin stammen könnte, sagt: „Alles also, was je die Seele in sich erschaut (und sie kann nur in sich schauen), ist Durchschau zum letzten Grunde, aus dem freilich für sie nur je ein einzelner Strahl des Lichtes fällt, das, als ganzes, sie blenden müßte, so daß sie nichts erschaute"[2]).

Zu einem vollen Bruch mit dem Neukantianismus ist es bei dem Marburger Philosophen Nicolai Hartmann gekommen. Jn seinem unlängst erschienenen bedeutsamen Werke: „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis" stellt er sich mit aller Entschiedenheit auf den Boden einer objektivistisch-ontologischen Erkenntnislehre und sucht ihre Wahrheit gegenüber dem Idealismus und Apriorismus zu erweisen. „Die nachstehenden Untersuchungen," so heißt es in der Einleitung, „gehen von der Auffassung aus, daß Erkenntnis nicht ein Erschaffen, Erzeugen oder Hervorbringen des Gegenstandes ist, wie der Idealismus alten und neuen Fahrwassers uns lehren will, sondern ein Erfassen von etwas, das auch vor aller Erkenntnis und unabhängig von ihr vorhanden ist"[3]).

Am nachdrücklichsten wird der erkenntnistheoretische Objektivismus gegenwärtig vertreten und verfochten von der Phänomenologie. Freilich gilt das von ihrem Begründer, Edm. Husserl, nur mit Einschränkung. Denn so deutlich er sich in seinen älteren Werken zum Objektivismus bekennt, so unverkennbar tritt in seinem jüngeren Werk, den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie"

---

[1]) Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, hrsg. von R. Schmidt, I (Berlin 1921) 151—176.

[2]) Ebd. 166. Zu Augustin vgl. meine Schrift: Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus, Paderborn 1919.

[3]) Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin und Leipzig 1921, 1.

(Halle 1913) ein Schwanken zwischen ontologisch-objektivistischer und funktionalistisch-aprioristischer Auffassung zutage. Dagegen tritt M. Scheler klar und bestimmt für den Objektivismus ein. Er bezeichnet die Lehre vom schöpferischen Charakter des menschlichen Erkennens als das πρῶτον ψεῦδος der kantischen Philosophie. „Der menschliche Geist besitzt diese weltkonstruktive Kraft, die ihm Kant beilegt, keineswegs. Diese Vorstellung verwechselt ihn mit dem göttlichen Geiste“[1]). Nach Scheler ist das Seiende an sich, unabhängig vom erkennenden Bewußtsein gestaltet und geformt. Aus der Fülle dieser an sich seienden Formen hebt der menschliche Geist jene heraus, die seinem jeweiligen Auswahlprinzip entsprechen. „Das Bildwerk der Erfahrung ist somit in der Welt selbst vorhanden“[2]).

Dieselbe Auffassung treffen wir in der modernen Gegenstandstheorie an. Ihr Begründer, der österreichische Philosoph A. Meinong, betont aufs schärfste, daß die Gegenstände dem erkennenden Bewußtsein gewissermaßen selbständig und fertig gegenübertreten, um von diesem erfaßt, nicht aber erzeugt zu werden. „Dem Erfassen gegenüber ist sein Gegenstand jederzeit das logisch Frühere, selbst wenn dieser Gegenstand zeitlich dem Erfassen folgt. Darum kann das Erfassen niemals seinen Gegenstand schaffen oder auch nur modifizieren, sondern bloß aus der Mannigfaltigkeit des (mindestens als außerseiend) Vorgegebenen gleichsam auswählen“[3]).

Ob der moderne Objektivismus, der zunächst als eine Reaktion gegen den neukantischen Apriorismus und Formalismus erscheint, recht hat oder ob sich das ganze Problem einer endgültigen Lösung durch unser endlich beschränktes Denken entzieht, so daß wir uns mit der Wendung Lotzes vom „Aufblühen der Rea-

---

[1]) Vom Ewigen im Menschen 443.

[2]) A. a. O. 467.

[3]) Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, I, 133.

lität" in unserm Bewußtsein bescheiden müßten, diese Frage kann und soll an dieser Stelle nicht untersucht werden. Es war uns ja hier nur darum zu tun, durch den Hinweis auf die starken objektivistischen Tendenzen der modernen Erkenntnistheorie den Gegenwartswert der Hartmannschen Problemlösung zu beleuchten.

Wir können nunmehr das Fazit aus unseren Erörterungen ziehen. Hartmanns erkenntnistheoretische Gedankengänge, sowohl die kritischen als auch die positiven, sind größtenteils von Wert und Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart. Seine Widerlegung des idealistischen Grundprinzips, seine Kritik des Konszientialismus und des Phänomenalismus, seine Einwände gegen den naiven Realismus stimmen vielfach mit den Ergebnissen der neuesten erkenntnistheoretischen Untersuchungen zusammen. Was sodann den positiven Aufbau des eigenen Standpunktes angeht, so trifft Hartmann hier mit den realistischen und objektivistischen Tendenzen der modernen Erkenntnistheorie zusammen, mag auch der Weg, auf dem er zum Realismus und Objektivismus zu gelangen sucht, von den führenden Philosophen der Gegenwart verlassen worden sein.

II. DIE LEITGEDANKEN DER KATEGORIENLEHRE

1. Das Wesen der Kategorien

Der vorhin behandelte erkenntnistheoretische Gegensatz ist naturgemäß von entscheidender Bedeutung für die Auffassung der Kategorien. Wenn das menschliche Erkennen, wie Aristoteles lehrt, ein Nachbilden der Gegenstände ist, wenn diese also an sich geformt und bestimmt sind, dann stellen die Grundbegriffe des Erkennens, die Kategorien, allgemeinste Bestimmtheiten der Gegenstände, objektive Beschaffenheiten des Seienden dar. Wenn dagegen das Denken die Gegenstände erzeugt, wie Kant lehrt, dann erscheinen die Kategorien als reine Denkbestimmungen, als apriorische Funk-

tionen des Bewußtseins. So stehen sich also zwei Auffassungen vom Wesen der Kategorien schroff gegenüber: nach der einen sind die Kategorien Seinsformen, Gegenstandsbestimmtheiten, nach der anderen ausschließlich Denkformen, Denkbestimmungen.

Hartmann scheint nun in der Lehre vom Wesen der Kategorien zunächst ganz auf seiten Kants zu stehen. Definiert er doch die Kategorien im Sinne des Königsberger Philosophen als „unbewußte Intellektualfunktionen". Nach ihm hat Kant „darin recht, daß die Kagorien apriorische Denkformen sind, welche a priori, d. h. vor Fertigstellung der Erfahrung funktionieren"[1]). In dieser Wesensbestimmung der Kategorien erblickt Hartmann das Verdienst Kants um die Förderung des Kategorienproblems. „Der große Schritt in der Vertiefung der bisherigen Auffassung lag darin, daß er alle Kategorialfunktionen als vorbewußte synthetische Intellektualfunktionen erkannte und auf eine einzige vorbewußte synthetische Intellektualfunktion zurückführte, aus der sie sich als bloße Spezifikationen differenzieren"[2]).

Gleichwohl steht v. Hartmann im entscheidenden Punkte nicht auf dem Boden der kantischen Kategorienlehre. Dieser entscheidende Punkt ist die erkenntnistheoretische Auffassung und Bewertung der Kategorien. Was Hartmann mit Kant verbindet, ist die psychologische Betrachtung und Bestimmung der Kategorien. Beide fragen nach dem psychologischen Charakter derselben und bestimmen ihn dahin, daß die Kategorien zunächst und ursprünglich vor- oder unbewußte Funktionen des Verstandes sind, aus denen dann die bewußte Reflexion die Kategorialbegriffe abstrahiert. Beide gehen aber auseinander, sobald sich die erkenntnistheoretische Frage nach der Geltung und Bedeutung dieser Kategorialbegriffe erhebt. Während

---

[1]) Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus[4], Leipzig 1914, 143.

[2]) Geschichte der Metaphysik II (Leipzig 1900) 14.

Kant vom Standpunkte seines transzendentalen Idealismus die Kategorien ausschließlich als Bewußtseinsfunktionen, als Denkformen betrachtet, besteht das Wesen des transzendentalen Realismus, den Hartmann dem transzendentalen Idealismus Kants entgegenstellt, gerade darin, daß hier das Transzendentale zugleich etwas Reales bedeutet, die Kategorien also objektive Gegenstandsbestimmtheiten bezeichnen.

Wenn wir aus den Hartmannschen Bestimmungen über das Wesen der Kategorien diesen erkenntnistheoretischen Kerngedanken herausschälen, indem wir sowohl von der psychologischen Charakterisierung der Kategorien im Sinne unbewußter Intellektualfunktionen als auch von ihrer metaphysischen Deutung als Betätigungsweisen der unpersönlichen Vernunft in den Individuen absehen, dann gewinnt Hartmanns Auffassung vom Wesen der Kategorien unmittelbare Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart.

Die kantische Auffassung der Kategorien als bloßer Denkformen ist heute stark erschüttert. Selbst in den Reihen der Kantianer beginnt man von den Positionen Kants insofern abzurücken, als man das Empfindungsmaterial nicht mehr als reines Chaos betrachtet, sondern es mit gewissen Ordnungselementen durchsetzt denkt. Das geschieht namentlich von W. Koppelmann. Er hält zwar durchaus an dem kantischen Gedanken fest, „daß es nicht eine an sich existierende, schon fertige Wirklichkeit ist, mit der unsere Erkenntnis es zu tun hat, sondern daß wir unsere Wirklichkeit erst ordnend aufbauen“[1]). Aber er betont anderseits mit allem Nachdruck, daß das „Gegebene“, das Sinnesmaterial kein ordnungsloses Chaos darstellt, sondern bereits eine bestimmte Ordnung aufweist. Die ordnende Tätigkeit des erkennenden Bewußtseins vollzieht sich somit nicht nach einem willkürlichen Plane, sondern auf Grund der im Gegebenen enthaltenen

---

[1]) Untersuchungen zur Logik der Gegenwart I (Berlin 1913) 97.

Ordnung. In dieser „Wahrnehmungsordnung" liegen „gewisse Direktiven für den Aufbau der Wirklichkeit"[1]).

Während demnach Koppelmann für die Anwendung der Kategorien auf das Gegebene objektive Stützpunkt in diesem voraussetzt, im übrigen jedoch an der kantischen Grundanschauung festhält, wird diese bewußt und entschieden preisgegeben von der modernen Phänomenologie und Gegenstandstheorie. Beide sind bestrebt, die vorkantische Auffassung der Kategorien als objektiver Gegenstandsbestimmtheiten wieder zur Geltung zu bringen. Sehr scharf wendet sich vor allem Scheler gegen die Anschauung Kants. „Sowohl der ordnungslose, gestaltformfreie Empfindungsstoff wie die nirgends vorfindbaren Funktionen gesetzlicher Synthesis (Kategorialfunktionen) sind pure sich gegenseitig bedingende Erfindungen Kants. Die Formeinheiten, die Kant als Beispiele seiner Kategorien aufführt und noch viele andere, die er nicht aufführt, sind vielmehr Gegenstandsbestimmtheiten, die zum Gegebenen selbst gehören: so Substanz und Kausalität, die Relationen, die Gestalten usw."[2]). Genau so urteilt A. Brunswig in seinem ganz auf dem Boden der Phänomenologie stehenden Buche über „das Grundproblem Kants". Wir werden, so heißt es dort, „gegen den Idealismus daran festhalten müssen, daß es Existenz, Einheit, substantielle Selbständigkeit, Identität usw. gibt, von der es keinen Sinn hat zu sagen, daß sie nur durch und für das Erkennen da sei, die vielmehr vom Erkennen nur erkannt, anerkannt, nicht erzeugt wird"[3]). Im selben Sinne äußert sich der in seiner „Ordnungslehre" von der Gegenstandstheorie stark beeinflußte Philosoph H. Driesch. „Die Lehre," so bemerkt er, „es sei das Gegebene ein rohes, chaotisches Material, welches ‚Ich' aktiv mit Ordnungsformen bearbeite, ist ganz und gar abzulehnen: ich schaue das Gegebene in

[1]) Ebd.
[2]) Vom Ewigen im Menschen 441 f.
[3]) Das Grundproblem Kants, Leipzig u. Berlin 1914, 92.

seinen anschaulichen und unanschaulichen Ordnungsformen"[1]).

Während die genannten Philosophen nur gelegentlich auf das Kategorienproblem zu sprechen kommen, hat der bereits mehrfach erwähnte Philosoph O. Külpe diesem Problem eine eigne Untersuchung gewidmet[2]). In ihr sucht er die Richtigkeit der objektivistischen Auffassung der Kategorien darzutun, indem er gegen die idealistische Auffassung sieben prinzipielle Einwände geltend macht. Der Idealismus vermag nach ihm weder die Verschiedenheit der kategorialen Formen selbst noch auch die Verschiedenheit ihres Geltungsbereichs aus der Natur des Denkens verständlich zu machen. Er vermag sodann die Tatsache nicht zu erklären, „daß die kategorialen Bestimmungen in gesetzmäßigem Zusammenhange mit anderen stehen, und daß die Behauptung eines kategorialen Befundes, der an einem oder mehreren Gegenständen soll haften können, mit einer Sicherheit und Schärfe erfolgt, die der Feststellung unmittelbarer empirischer Gegebenheiten nicht nachsteht"[3]). Die idealistische Auffassung steht darum auch dem Problem der Vereinigung der kategorialen Bestimmtheiten mit den übrigen am Gegenstande haftenden ratlos gegenüber. Sie kann ferner für die besonders in der neuzeitlichen Philosophie deutlich hervortretende Abhängigkeit der Kategoriensysteme von den Gegenstandsgebieten keinen befriedigenden Erklärungsgrund angeben. Die idealistische Problemlösung scheitert endlich noch an zwei prinzipiellen Schwierigkeiten. Die erste bezieht sich auf die logische Stellung der Kategorialbegriffe. „Sind kategoriale Bestimmt-

[1]) Wissen und Denken, Leipzig 1919, 25. Ganz im Sinne Hartmanns betont Driesch, daß es keine bewußten Tätigkeiten gibt und daß deshalb das Wort „Synthesis" einen „auf das Unbewußt-Seelische gehenden Begriff" bezeichnet (Wirklichkeitslehre, Leipzig 1917, 239).

[2]) Zur Kategorienlehre (Sitzungsberichte der Kgl. Bayer. Akad. d. Wissenschaften, philosoph.-philolog. u. histor. Klasse, Jahrg. 1915) München 1915.

[3]) A. a. O. 52f.

heiten durch Denkfunktionen an Gegenständen festgestellt und als deren Beschaffenheiten oder Beziehungen aufgewiesen worden, so läßt sich die logische Stufenreihe bis zu ihnen hinauf oder von ihnen abwärts ohne Sprung und Richtungsänderung durchlaufen. Die Allgemeingültigkeit ergibt sich hier einfach aus der Stellung an der Spitze der ganzen Ordnung. Sind dagegen Denkformen oder -funktionen der Inhalt der Grundbegriffe, so ist nicht ohne weiteres ersichtlich, wie sie ihre logische Vorzugsstellung sollen gewinnen oder behaupten können"[1]). Die zweite Schwierigkeit betrifft die Stellung der Psychologie zu den Kategorien. Diese betrachtet nämlich die Kategorien nicht als primäre psychische Funktionen, wie es der idealistischen Auffassung entsprechen würde, sondern nur als besondere Richtungen und Leistungen derselben. Aus all dem ergibt sich, daß „die kategorialen Bestimmungen nichts anderes als Feststellungen der allgemeinsten Beschaffenheiten und Beziehungen sind, die den Gegenständen zukommen"[2]).

Wir sehen also, daß die von Hartmann vertretene objektivistische Auffassung der Kategorien in der Philosophie der Gegenwart immer mehr Boden gewinnt. Damit ist nun aber zugleich noch etwas anderes gegeben. Werden nämlich die Kategorien als objektive Gegenstandsbestimmtheiten aufgefaßt, die vom erkennenden Bewußtsein erfaßt und nachgebildet werden, so ist damit eine Harmonie zwischen Denk- und Seinsordnung behauptet. Diese Behauptung erheischt aber eine metaphysische Begründung und Sicherstellung. Wie sehr Hartmann sich um eine solche bemüht, zeigt seine ganze Erkenntnis- und Kategorienlehre. Er findet sie, wie wir

---

[1]) A. a. O. 78.

[2]) A. a. O. 88. Dieselbe Auffassung vertritt im Grunde genommen J. Rehmke in seiner „Philosophie als Grundwissenschaft", Leipzig 1910. Zu einer objektivistischen Auffassung der Kategorien scheint auch Th. Kehr in seiner allzu dürftigen Dissertation „Über das Kategorienproblem" (Erlangen 1910) hinzuneigen, wenn er die Kategorien als die „allgemeinsten Strukturen des der Möglichkeit nach Seienden" bezeichnet (8).

gesehen haben, darin, daß er die Denk- und die Seinsordnung, die subjektiv ideale und die objektiv reale Sphäre auf denselben Ursprung, auf eine letzte metaphysische Sphäre zurückführt, die im Absoluten liegt.

Sehen wir von der näheren Durchführung dieses Gedankens ab und achten nur auf den Kern desselben, so werden wir urteilen müssen, daß Hartmann mit diesem Gedanken heute keineswegs allein dasteht. Es läßt sich vielmehr unschwer zeigen, daß fast alle Verfechter einer objektivistischen Kategorienlehre auch das Bedürfnis nach einer metaphysischen Sicherstellung ihrer erkenntnistheoretischen Positionen empfinden. Am stärksten tritt es wohl bei dem bereits erwähnten Nic. Hartmann zutage. „Das Erkenntnisproblem," so erklärt er, „ist weder ein psychologisches noch ein logisches, sondern im Grunde ein metaphysisches Problem. Es läßt sich weder mit den Mitteln der Psychologie noch mit denen der Logik behandeln, sondern nur mit denen einer eigens zu diesem Zweck zu entwerfenden Metaphysik der Erkenntnis"[1]). Ihr Grundgedanke besteht in der ontologischen Annahme, „daß Subjekt und Objekt als seiende in eine gemeinsame Seinssphäre eingebettet sind"[2]). In ihr liegt die Bürgschaft dafür, daß Denken und Sein übereinstimmen, daß unsere Denkbestimmungen den objektiven Seinsbestimmungen entsprechen.

Denselben Gedanken in theistischer Ausgestaltung finden wir bei Jos. Geyser. „An die Möglichkeit," so führt er aus, „daß Denken und Sein sich widersprechend verhalten, kann nur der glauben, der eine ganz falsche Vorstellung vom Sein hat. Der Mensch bildet sich nämlich zunächst die Vorstellung des Seins von jenem Verhältnis aus, das zwischen dem endlichen menschlichen Verstande und der Natur besteht. Bei diesem Verhältnis, bei dem die Natur in so weitem Maße der gebende Teil ist, kann es wohl erscheinen, als ob beide

[1]) Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin u. Leipzig 1921, 3.
[2]) A. a. O. 257.

Partner unabhängig voneinander sind und ihre völlig selbständige Eigengesetzlichkeit haben. Aber dieses Verhältnis von Denken und Sein ist nur ein abgeleitetes, sekundäres. Ihm liegt ein anderes, ursprünglicheres und umfassenderes Verhältnis von Denken und Sein zugrunde: ein Verhältnis, bei welchem das Denken — so wie es im beschränkten Reich des Mathematischen schon bis zu einem gewissen Grade der menschliche Geist ist — unendlich und schöpferisch ist und die ganze überhaupt mögliche Fülle des Mannigfaltigen in absoluter Klarheit und Deutlichkeit, d. h. in schlechthin vollendeter Ordnung und Vollständigkeit überschaut. Diesem Denkinhalt gegenüber ist kein Seiendes gebend, sondern nur empfangend und nachgebildet. Dies ist darum auch die tiefste Wurzel der Harmonie zwischen Denken und Sein"[1]).

2. Das Gegenstandsgebiet der Kategorien

Wenn die Kategorien Bestimmtheiten der Gegenstände sind, so muß sich naturgemäß die Einteilung der Kategorien nach der Einteilung der Gegenstandsgebiete richten. Die objektivische Auffassung führt darum notwendig zu einer Betrachtung der sämtlichen Gegenstandsgebiete zwecks Auffindung der Kategorien. Sie bedingt m. a. W. eine universale Auffassung des Kategorienproblems. Gerade in dieser Universalität der Betrachtungsweise liegt ein Hauptvorzug der Hartmannschen Kategorienlehre.

Es ist E. Lask gewesen, der in seinen bedeutsamen Untersuchungen über „die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre" auf den Gegenwartswert des Hartmannschen Werkes nach dieser Seite hin mit Nachdruck hingewiesen hat. „Bestimmend," so sagt er, „ist für die Neuzeit Kants Dogma von der Unerkennbarkeit des Nicht-Sinnlichen, seine Einengung des kategorialen Gehalts auf die Sphäre des Sinnlich-Anschaulichen, seine

[1]) Allgem. Philosophie des Seins und der Natur, Münster, 1915, 119f.

Einschränkung der theoretischen Spekulation auf eine ‚Metaphysik der Natur' gewesen. Kant glaubte, sich mit der wirklichkeits- und naturerkennenden reinen Vernunft bescheiden zu müssen, nur dem Erkennen der sinnlichen Seinshemisphäre räumte er im positiven Teil der Vernunftkritik eine Stelle ein. In dieser Einengung des Erkenntnis- und folgeweise des Kategorienproblems ist die gesamte spätere irgendwie an Kant orientierte Erkenntnistheorie dem Begründer des Kritizismus nachgefolgt . . . Der letzte selbständige Versuch einer das ganze Herrschaftsgebiet des Logischen umfassenden Grundlegung der Kategorienlehre, der einzige der Gegenwart, der sich durch Kants irrationalistisches Verdikt nicht hat abschrecken lassen, ist die Kategorienlehre Hartmanns. In ihr werden die Kategorien nicht bloß in der subjektiv idealen und objektiv realen, also in der phänomenalen, sondern auch in der metaphysischen Sphäre behandelt. Auf dieser fast durchweg übersehenen Universalität der Problemlösung beruht vor allem die Bedeutung von Hartmanns logischem Hauptwerk"[1]). Lask bemerkt noch, daß Hartmann auch „der einzige ist, der unter dem Gesichtspunkt der . . . Universalität des Kategoriallogischen die Geschichte der Kategorienlehre behandelt hat"[2]).

Durch die universale Auffassung und Behandlung des Kategorienproblems erlangt Hartmanns Werk in der Tat eine hohe Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart. Es ist nämlich beachtenswert, daß heutzutage auch solche Philosophen, die von Kant kaum beeinflußt sind, das Gegenstandsgebiet der Kategorien zu eng begrenzen. Das gilt namentlich von Wilh. Wundt. Er versteht unter Kategorien die letzten Unterscheidungen, die wir an den Erfahrungsinhalten machen können, kurz gesagt die allgemeinsten Erfahrungsbegriffe[3]).

[1]) Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, Tübingen 1911, 19f. u. 269f.

[2]) A. a. O. 224, A. 1. Hartmann hat das getan in seiner zweibändigen „Geschichte der Metaphysik", Leipzig 1899—1900.

[3]) System der Philosophie[3], Leipzig 1907, I 216f.

Anderseits ist es nicht bloß Lask, sondern auch andere Philosophen, die heutzutage für eine universale Auffassung der Kategorien im Sinne Hartmanns eintreten. So betont z. B. Hans Heyse in seiner „Einleitung in die Kategorienlehre" der kantischen Auffassung gegenüber: „Es gibt mehr Urteilsformen als durch die Kategorienformen der kantischen Erfahrung begründet werden, und die ein neues System im Logos begründeter kategorialer Begriffe erfordern ... Jede Region hat ihre spezifischen Kategorien und es ist eine grundlegende Aufgabe, deren Zusammenhang in wahrhaft systematischer Weise zu begründen"[1]). Heyse bezieht sich hier auf Edm. Husserl. Dieser hat innerhalb der Gegenwartsphilosophie wohl am meisten zur Begründung und Verbreitung einer universalen Auffassung der Kategorien beigetragen. Husserl teilt die Kategorien ein in logische oder formale und in regionale oder materiale Kategorien. Die ersteren gehören der formalen Ontologie an. Es sind jene Grundbegriffe, durch welche sich das logische Wesen von Gegenstand-überhaupt bestimmt. Innerhalb dieser Klasse „muß man die Bedeutungskategorien als eine eigene Gruppe für sich absondern und ihnen die übrigen, als die formalen gegenständlichen Kategorien im prägnanten Sinne, gegenüberstellen"[2]). Die an zweiter Stelle genannten Kategorien sind die Grundbegriffe der materialen oder regionalen Ontologien. Sie beziehen sich demnach auf bestimmte Regionen (z. B. die Natur) und drücken das aus, was den Gegenständen der einzelnen Regionen a priori und synthetisch zukommt. Daraus folgt, daß es „soviel unterschiedene Gruppen von Kategorien gibt, als Regionen zu unterscheiden sind"[3]). Das ist auch die Auffassung Külpes. „Wenn die Kategorien," so sagt er, „Bestimmtheiten von Gegenständen bezeichnen, so ist es nur eine einfache Konse-

---

[1]) Einleitung in die Kategorienlehre, Leipzig 1921, 46 u. 62.

[2]) Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Forschung, Halle 1919, 23.

[3]) A. a. O. 31.

quenz dieser Voraussetzung, daß sie sich nach den Gegenständen und deren Einteilung in ihrer eigenen Klassifikation richten. Psychologische Kategorien werden nach den psychischen, naturwissenschaftliche nach den physischen, linguistische nach den sprachlichen und mathematische nach den mathematischen Gegenständen zu unterscheiden sein. Jede Wissenschaft, mag sie die allgemeinste, etwa die Gegenstandstheorie, oder eine ganz spezielle, etwa die Petrographie sein, hat ihre besonderen Kategorien. Das System aller muß auf einem System der Gegenstände aufgebaut sein"[1]).

Damit dürfte der Gegenwartswert der Hartmannschen Kategorienlehre hinsichtlich ihrer universalen Auffassung und Behandlung des Kategorienproblems deutlich geworden sein.

8. Die Ableitung der Kategorien

„Wer eine Kategorientafel entwerfen will, hat sich zuerst die Frage vorzulegen: Wie finde ich die Kategorien? Durch ein blindes Hineingreifen in die Mannigfaltigkeit der Prädikate, deren sich die Menschen bei ihren Aussagen über das bedienen, was sie erkennen, läßt sich eine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Kategorientafel nicht gewinnen. Es bedarf vielmehr zum Auffinden der Kategorien eines methodischen Weges, soll man die Gewißheit haben dürfen, alle Kategorien des wissenschaftlichen Denkens erkannt und in einem durchgängigen System geordnet zu haben"[2]). Den ersten methodischen Versuch einer Ableitung des Kategoriensystems hat Aristoteles gemacht. Er hat die Kategorien aus den Wortarten abgeleitet, die er bei der Zergliederung des Satzes fand. Ihn führte, um mit Trendelenburg zu sprechen, „die Auflösung des Satzes auf die Kategorien . . . Der grammatische Leit-

---

[1]) Zur Kategorienlehre 66.

[2]) J. Geyser, Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre, München 1909, 386.

faden blickt noch im Einzelnen durch"[1]). Das Unzulängliche dieser Ableitung liegt auf der Hand. Denn die zugrunde liegende Voraussetzung einer Parallelität zwischen dem Bezeichneten und der Bezeichnung, zwischen dem gedanklichen Inhalt und der sprachlichen Form erweist sich als irrig, da bei gleicher Wortart eine Verschiedenheit des Wortsinnes obwalten kann. „Wird aber durch den Sinn der in den verschiedenen Wortarten gebrauchten Wörter die Parallelität zwischen den kategorialen Unterscheidungen und den Wortarten aufgehoben, können verschiedene Kategorien durch Ausdrücke derselben Wortart bezeichnet werden und gleiche Kategorien durch Ausdrücke verschiedener Wortart, so ergibt sich zwingend, daß die Wortarten nicht der eigentliche und am wenigsten der einzige Leitfaden bei der Entdeckung der Kategorien sein können"[2]).

Es bedeutet demgegenüber einen Fortschritt, wenn Kant die Kategorien aus den Urteilsformen systematisch herzuleiten sucht. Es „entspringen", so heißt es in der „Kritik der reinen Vernunft", „gerade so viel reine Verstandesbegriffe, welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, als es . . . logische Funktionen in allen möglichen Urteilen gibt: denn der Verstand ist durch gedachte Funktionen völlig erschöpft, und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen"[3]). Ist nun auch die Beziehung zwischen den Kategorien und den Urteilsformen inniger als zwischen den Kategorien und den Wortarten, so ist sie doch nicht derartig, daß sie als Ableitungsprinzip für das Kategoriensystem dienen könnte. „Der Fehler Kants liegt darin, daß Kant an der Tafel der Urteile einen sicheren Leitfaden für das Auffinden der reinen Verstandesbegriffe gewinnen will, diesen Leitfaden aber selbst nach den ihm vorschwebenden Begriffen umgestaltet. Er findet das Gesuchte in den Urteilen nur deshalb,

---

[1]) Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846, 209.
[2]) Geyser, a. a. O. 389f.
[3]) Reclam-Ausgabe 96.

weil er es selbst hineingelegt hat"[1]). Windelband bezeichnet darum die „Ableitung der Tafel der reinen Verstandesbegriffe aus der Tafel der Urteile" mit Recht als eine „künstliche und mißlungene" und meint: „Darüber, daß Kant selbst sich in seinem Lösungsversuch vergriffen hat, sind wohl ziemlich alle einig"[2]). Über die Versuche einer Kategorienlehre, die seitdem unternommen worden sind, urteilt Windelband: „So viele Versuche . . . gemacht worden sind, so wenig scheint doch in dieser Hinsicht das letzte Wort gesprochen und das rechte Verhältnis getroffen zu sein"[3]).

Wenn wir in der Philosophie der Gegenwart Umschau halten, so gewahren wir ein allseitiges Bemühen, die Kategorien nach bestimmten Prinzipien zu gewinnen und eine Kategorientafel aufzustellen. Die Versuche, diese Aufgabe zu lösen, weisen freilich große Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit auf. Dabei wird aber der Weg Kants von den meisten Logikern verlassen. Doch gibt es auch heute noch solche, die sich zum Kantschen Kategoriensystem in seinem Grundgedanken bekennen. So hält z. B. H. Cohen an dem Ableitungsprinzip Kants fest, wenn er in seiner „Logik der reinen Erkenntnis" schreibt: „Wir nehmen eine durchgängige Korrelation zwischen Urteilen und Kategorien an"[4]).

Auf einem ganz andern Wege sucht der scharfsinnige Logiker Chr. Sigwart zum Ziele zu gelangen. Er findet die Kategorien nicht im Bereich des wissenschaftlichen, sondern des vorwissenschaftlichen Denkens. Darum nimmt er nur solche Begriffe unter die Kategorien auf, die noch nicht an eine wissenschaftliche Reflexion erinnern[5]). Infolgedessen fällt das Ka-

---

[1]) Hauck, Die Entstehung der Kantischen Urteilstafel, Kantstudien XI (1906) 207.

[2]) Vom System der Kategorien, in: Philos. Abhandlungen, Tübingen 1900, 45.

[3]) Ebd.

[4]) Logik der reinen Erkenntnis, Berlin 1902, 46.

[5]) Logik[3], Tübingen 1904, I 33f.

tegoriensystem Sigwarts sehr dürftig und in seinen Bestimmungen wenig präzis aus. Auch wird es dem Wesen der Logik als einer Selbstbesinnung des wissenschaftlichen Denkens nicht gerecht.

Im Gegensatz zu Sigwart sucht B. Erdmann die Kategorien in der Sphäre des wissenschaftlichen Denkens; und zwar entnimmt er die Kategorien der Psychologie unter Zuhilfenahme der Erkenntnistheorie. Auf diesem Wege sucht er zu einer Kategorientafel zu gelangen. Allein es gelingt ihm nicht, eine klare Unterscheidung und Definition der Kategorien zu geben. Der Grund dafür liegt darin, daß die Kategorialbegriffe in den Wissenschaften, denen Erdmann sie entnimmt, nicht genügend differenziert sind, um als Kategorien zu dienen. Das beweist aber, „daß man die Kategorien nicht aus einer bestimmten vorhandenen Wissenschaft einfach abstrahieren kann, sondern versuchen muß, ihnen durch Tatsachen und logische Überlegungen einen widerspruchsfreien und denknotwendigen Inhalt zu geben"[1]).

Wenn wir mit diesen Versuchen der Ableitung der Kategorien den Hartmannschen vergleichen, so erweist dieser sich als durchaus eigenartig und selbständig. Zwar geht Hartmann mit Kant zusammen in der Auffassung der Kategorien als unbewußter Intellektualfunktionen; aber die kantische Methode der Ableitung der Kategorien aus den Urteilsformen lehnt er ab. Nicht auf formal-logischem, sondern nur auf psychologischem Wege glaubt er die Kategorien finden zu können. Als unbewußte Intellektualfunktionen können sie natürlich nicht direkt, durch einfache Selbstbeobachtung, sondern nur indirekt, durch Herleitung aus ihren ins Bewußtsein fallenden Resultaten gefunden werden. Diese bestehen, wie wir gesehen haben, in den formalen Bestandteilen des Bewußtseinsinhaltes. Demnach bedient sich Hartmann zur Ableitung der Kategorien der psychologischen Methode der Analyse des Bewußt-

---

[1]) Geyser, a. a. O. 389.

seinsinhaltes auf seine formalen Bestandteile hin[1]). Daß bei dieser psychologischen Analyse auch metaphysische Voraussetzungen wirksam sind und die Ergebnisse der Analyse bestimmen, zeigt fast jedes Blatt des Hartmannschen Werkes.

Es liegt nun aber auf der Hand, daß die Kategorien als die Grundbegriffe des wissenschaftlichen Denkens und Erkennens nicht auf psychologisch-metaphysischem, sondern nur auf logischem Wege festgestellt werden können. Es bedeutet darum einen Fortschritt über Hartmann hinaus, wenn Windelband in seiner Abhandlung: „Vom System der Kategorien" die transzendental-logische Methode auf das Kategorienproblem anwendet. Windelband erblickt in der Kategorienlehre Hartmanns „entschieden die bedeutendste und eigenartigste Erscheinung seit Hegel"[2]). Er lehnt sie jedoch ab, weil sie „in ihrem geistvoll gegliederten Aufbau schließlich doch auf metaphysische Voraussetzungen gegründet" sei[3]). Demgegenüber betont er mit Recht, daß das System der Kategorien „nur auf rein logischen Prinzipien beruhen dürfe"[4]). Von diesem Grundsatze ausgehend entwickelt Windelband in der genannten Abhandlung sein Kategoriensystem. Er versteht dabei unter Kategorien „die Beziehungen, in denen anschaulich gegebene Inhalte durch das zusammenfassende Bewußtsein miteinander verbunden werden"[5]). Ein Prinzip für die Ableitung der Kategorien findet man nach ihm, „wenn man die Möglichkeiten entwickelt, welche in dem Wesen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen enthalten sind und die Bedingungen für die Ausführung dieser Funktion ausmachen"[6]). Mag auch in diesen Bestimmungen eine idealistische Auffassung

---

1) Vgl. Edm. Lysinski, Die Kategoriensysteme der Philosophie der Gegenwart (In.-Diss.), Weida 1913, 34.
2) Logik, in: Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts[2], Heidelberg 1907, 205.
3) Ebd. 205 f.
4) Ebd. 206.
5) Vom System der Kategorien, Philos. Abhandlungen 45.
6) Ebd. 47.

vom Wesen der Kategorien deutlich zutage treten, so wird man doch den von Windelband eingeschlagenen Weg, die Kategorien zu finden, in seinem Grundgedanken für richtig halten müssen. „Danach muß die Methode der Auffindung und Definition der Kategorien in der Verbindung zweier Momente bestehen, nämlich einmal in der Beachtung der mit dem Wesen unseres urteilenden Erkennens verknüpften Funktionen und Forderungen des Denkens und zum zweiten in der Anwendung dieser Funktionen auf die gegebenen und die denkmöglichen Erkenntnisobjekte“[1]).

Vom Standpunkte dieses Ergebnisses aus, wonach das Problem der Ableitung der Kategorien nur auf dem Wege logischer und gegenstandstheoretischer Untersuchungen gelöst werden kann, werden wir der Hartmannschen Kategorienlehre nach dieser Seite hin eine direkte Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart nicht zusprechen können. Vielmehr werden wir urteilen müssen, daß sein Versuch, die Kategorien auf psychologisch-metaphysischem Wege aufzufinden, heute als ein überwundener Standpunkt erscheint.

4. Der Aufbau des Kategoriensystems

Hartmanns Kategoriensystem zeichnet sich durch eine große Reichhaltigkeit aus. Während z. B. bei Windelband Raum und Zeit im Kategoriensystem fehlen, sucht Hartmann in eingehenden Erörterungen ihre Stellung im System der Kategorien zu bestimmen. Seine diesbezüglichen Untersuchungen sind um so beachtenswerter, als in ihnen ein Hinausstreben über Kant deutlich zutage tritt.

Der Begründer des Kritizismus unterscheidet bekanntlich scharf zwischen „Anschauungsformen“ und „Kategorien“. Jene rechnet er zur „Sinnlichkeit“, diese dagegen gehören als reine Denkformen dem „Verstande“ an. Ist das erstere Vermögen ein rezeptives,

---

[1]) Geyser, a. a. O. 398f.

so das letztere ein produktives. Sinnlichkeit und Verstand sind nach Kant die „zwei Grundquellen des Gemüts", aus denen „unsere Erkenntnis entspringt"; „durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser, im Verhältnis auf jene Vorstellung gedacht"[1]). Den hier von Kant statuierten Dualismus der Erkenntnisfaktoren zu überwinden, ist das Bestreben der Marburger Schule. Sie sucht die kantischen „Anschauungsformen" (Raum und Zeit) als Denkformen zu erweisen. Nach ihr prägt sich „in den Grundbestimmungen der Zeit und des Raumes in geradezu typischer Weise das Denken als ‚Funktion' und nicht als ‚Anschauung', die noch irgend etwas von dem Charakter bloßer Rezeptivität behielte, aus"[2]).

Während demnach die Vertreter des logischen Idealismus den kantischen Dualismus vom Standpunkte der Logik aus zu überbrücken trachten, versucht Hartmann dies auf dem Boden der Psychologie, indem er die Wirksamkeit vorbewußter Intellektualfunktionen beim Zustandekommen von Raum und Zeit im Bewußtsein nachzuweisen sucht. Bekanntlich betrachtet Kant die qualitativ und intensiv bestimmten Empfindungen als etwas Gegebenes, ohne weiter nach ihrer psychologischen Entstehung zu fragen. Er läßt dann zu den Empfindungen die Anschauungsformen von Raum und Zeit hinzutreten und so die Wahrnehmung entstehen. Demgegenüber zeigt nun Hartmann, daß Qualität und Intensität der Empfindung Produkte vorbewußter Synthesen sind, und daß ebenso die räumlichen und zeitlichen Bestimmungen der Wahrnehmung auf solche Synthesen zurückzuführen sind. Hartmann bezeichnet diese Synthesen als „Kategorien der Sinnlichkeit", die in solche des Empfindens und solche des Anschauens zerfallen. Wird man nun auch mit E. König in „dem Versuche Hartmanns, bis zu den tiefsten Stufen der

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, Reclam-Ausgabe 76.
[2]) P. Natorp, Kant und die Marburger Schule, Kantstudien XVII (1912) 201f.

Sinnlichkeit herunter die formende Intelligenz nachzuweisen und so das stoffliche Element in der Erkenntnis auf ein Minimum zu reduzieren" eine „im einzelnen sehr anfechtbare Hypothese" erblicken müssen, so wird man doch anderseits zugeben müssen, daß Hartmanns Versuch geeignet ist, „auf die weitere Entwicklung der Wissenschaft anregend zu wirken"[1]).

Beachtenswert ist sodann die Stellung, die unser Philosoph der Kategorie der Relation im System der Kategorien anweist. Er bezeichnet sie, wie wir hörten, als die „Urkategorie", von der alle anderen Kategorien, auch die der Sinnlichkeit, nur Spezialisierungen sind. Sie gehört deshalb nach ihm an die Spitze der gesamten Kategorienlehre und wird, wie er eigens hervorhebt, nur aus methodischen Gründen in seinem Werke erst nach den Kategorien der Sinnlichkeit behandelt[2]). In dieser Bewertung der Relation trifft Hartmann mit der Mehrzahl der Logiker der Gegenwart zusammen. Denn, wie Lysinski in seiner Arbeit über „die Kategoriensysteme der Philosophie der Gegenwart" feststellen kann, tritt hier „fast allgemein das Bestreben auf, die Relation nicht als eine Kategorie neben anderen, sondern als Urkategorie gelten zu lassen"[3]).

Wertvoll ist ferner an Hartmanns Kategorienlehre die grundlegende Unterscheidung zwischen Kategorien des reflektierenden und Kategorien des spekulativen Denkens. Die ersteren betreffen Beziehungen, die zwar im Wahrnehmungsinhalt implizite enthalten sind, aber als explizite Beziehungen erst vom Denken

---

1) Ed. von Hartmanns Kategorienlehre, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 113, 243.

2) Kategorienlehre II 23.

3) 120. Am stärksten zeigt sich diese „monistische" Tendenz naturgemäß bei den Idealisten, während es unter den Realisten sogar einzelne gibt, die die Relation überhaupt nicht als Urkategorie betrachtet wissen wollen. Das gilt z. B. von Külpe, der sich in diesem wie auch in andern Punkten gegen Hartmann ausspricht. Vgl. seine oben erwähnte Schrift: Zur Kategorienlehre 82 A. 1.

hergestellt werden; die letzteren dagegen bestehen als explizite Beziehungen in der objektiv realen Sphäre und werden im erkennenden Bewußtsein bloß reproduziert. Diese Unterscheidung Hartmanns deckt sich im wesentlichen mit der von Windelband vorgenommenen Unterscheidung zwischen „reflexiven" und „konstitutiven" Kategorien. Letztere sind Beziehungen, „welche den Inhalten schon in ihrem vom Bewußtsein unabhängigen Sein zukommen und somit vom Bewußtsein nur aufgenommen und wiederholt werden"; erstere hingegen stellen Beziehungen dar, „in welche die Inhalte nur deshalb und nur soweit treten, als sie miteinander durch das beziehende Bewußtsein in eine Verbindung gebracht werden, die ihnen an sich und unabhängig davon nicht zukommt"[1]. Windelband erläutert seine Unterscheidung, indem er fortfährt: „Denken wir z. B. ein Ding mit einer ihm zugehörigen Eigenschaft (im prädikativen Urteil oder in einem Substanzbegriff), so gilt die dabei tätige Kategorie der Inhärenz zugleich als ein reales Verhältnis der durch das Bewußtsein synthetisch verbundenen Vorstellungsinhalte. Urteilen wir dagegen über die Gleichheit oder Verschiedenheit zweier Eindrücke, so braucht zwischen diesen beiden selbst (wie etwa zwischen Ton und Farbe) auch nicht der geringste reale Zusammenhang zu bestehen; es gehört niemals zu dem an sich wirklichen Sein eines Inhaltes, mit einem andern gleich oder davon verschieden zu sein, und die Kategorie ist somit in diesem Falle ein Verhältnis, in welches die Inhalte erst dadurch geraten, daß sie in demselben Bewußtsein miteinander vorgestellt werden"[2].

Wie sehr die Unterscheidung von reflexiven und spekulativen bzw. konstitutiven Kategorien heute in das allgemeine philosophische Bewußtsein einzugehen beginnt, dafür bietet das bereits erwähnte Werk von Brunswig über „das Grundproblem Kants" ein gutes

---

[1]) Vom System der Kategorien, Philos. Abhandlungen 48.
[2]) Ebd.

Beispiel. Der Verfasser setzt sich in einem besonderen Kapitel mit dem Idealismus auseinander, indem er das Wahre vom Falschen in der idealistischen Lehre sorgfältig zu scheiden sucht. Dieser seiner Stellungnahme liegt als mehr oder weniger stillschweigende Voraussetzung die genannte Unterscheidung unverkennbar zugrunde. Nach Brunswig müssen wir dem Idealismus gegenüber daran festhalten, daß gewisse Kategorien (z. B. Existenz, Substanz) objektive, vom Denken völlig unabhängige Gegenstandsbestimmtheiten darstellen. Anderseits aber, so fährt er fort, werden wir „mit dem Idealismus betonen müssen, daß das Denken einmal alle Gegenstände, die es denkt und erkennt, in seine eigene Formen faßt; daß es überdies auch fortwährend eigene Gegenständlichkeiten vor sich erstehen läßt, die durchaus nur für und durch das Erkennen da sind . . . Für dieses, dem Denken und Erkennen immanente ‚Zwischenreich' von Gegenständen (zwischen der denkunabhängigen Urgegenständlichkeit und den rein subjektiven Akten und Empfindungen) gilt nun in der Tat der Kopernikanische Sachverhalt: Das Denken richtet sich nicht nach diesen Gegenständen, sondern diese Gegenstände richten sich nach dem Denken; nach den sie erst konstituierenden Formen des Denkens! Diese im Denken sich formende und fortwährend umbildende Welt ist nur durch und für das Denken da. Für ihre Gegenstände sind die ‚reflexiven' Kategorien ‚konstitutiv'; die logischen Denkgesetze werden an ihnen durch das Denken realisiert"[1]).

Damit haben wir die Leitgedanken der Hartmannschen Kategorienlehre kennen gelernt und gesehen, daß und inwiefern ihnen Wert und Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart zukommt. Wir wenden uns jetzt bestimmten Einzelausführungen Hartmanns zu, die ebenfalls geeignet sind, die Lösung der logischen und erkenntnistheoretischen Probleme zu fördern und die hier bestehenden Gegensätze zum Austrag zu bringen.

---

[1]) Das Grundproblem Kants, Leipzig und Berlin 1914, 92 f.

III. EINZELAUSFÜHRUNGEN

1. Über die formal-logischen oder Reflexionskategorien

„Während bei Aristoteles der Schwerpunkt der Kategorienlehre auf die Reflexionsbegriffe fällt, ... weist Kant die Reflexionsbegriffe grundsätzlich aus seiner Kategorientafel hinaus ... Der Schwerpunkt der Kategorientafel liegt bei ihm in den spekulativen, oder, wie er mit richtiger Ahnung sagt: dynamischen Kategorien"[1]). Mit diesem Urteil ist Hartmann unstreitig im Recht. Die ganze Problemstellung Kants: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? brachte es mit sich, daß sein Interesse sich von vornherein einseitig auf die für die Erfahrung geltenden Grundbegriffe richtete unter Vernachlässigung der erfahrungsfreien Begriffe. Demgegenüber hat Hartmann die Reflexionsbegriffe gleichsam wieder in ihre Rechte einzusetzen gesucht und ihnen eine eingehende Behandlung angedeihen lassen. Wenn Windelband urteilt, daß von der Kategorienlehre Hartmanns „vielleicht die Logik noch mehr lernen wird, als die meisten Logiker bisher ahnen"[2]), so dürfte er hierbei in erster Linie an die Behandlung der formal-logischen oder Reflexionskategorien in Hartmanns Werk gedacht haben.

Hervorgehoben sei zunächst die scharfe Unterscheidung, die unser Denker zwischen der Identität im engeren und der Identität im weiteren Sinne vollzieht und die für die Erkenntnistheorie von besonderer Wichtigkeit ist. Gerade das letztere betont Hartmann, wenn er sagt: Die Gefahr, die numerische Identität und die bloße Gleichheit zu verwechseln, „liegt besonders nahe, wo keine erkenntnistheoretische Klarheit über den Unterschied des Dinges an sich und seines Vorstellungsobjekts, oder der objektiv realen und subjektiv

---

[1]) Kategorienlehre, II 26.

[2]) Die philosophischen Richtungen der Gegenwart, in: E. v. Aster, Große Denker, Leipzig o. J., II, 365.

idealen Sphäre besteht. Denn da schillert leicht die numerische Verschiedenheit mehrerer Vorstellungen eines an sich numerisch Identischen in das Ding an sich hinüber und setzt scheinbar seine Identität im engeren Sinne zu einer solchen im weiteren Sinne herab. Umgekehrt schillert ebenso leicht die numerische Identität aus der objektiv realen oder metaphysischen Sphäre in die subjektiv ideale Sphäre hinein und täuscht über die vorhandene, numerische Verschiedenheit der Vorstellungen hinweg, die in verschiedenen Zeitpunkten oder aus verschiedenen Gesichtspunkten dieses an sich seiende Identische für das Bewußtsein repräsentieren"[1]).

Beachtenswert ist auch die Art und Weise, wie Hartmann die Begriffsbildung als eine Operation des vergleichenden Denkens erweist. „Wo zwei Objekte verglichen werden, läßt das Gleiche an ihnen sich zum Artbegriff zusammenfassen, während das Verschiedene an ihnen als die individuellen Eigentümlichkeiten stehen bleibt. Wo dagegen eine ganze Reihe von Objekten verglichen werden, die eine verschiedene Mischung von Gleichem und Verschiedenem zeigen, lassen sich öfters noch Gruppen von hervorstechender Gleichheit aussondern. Dann bildet das bei allen Gleiche den Gattungsbegriff, das bei allen Verschiedene die individuellen Eigentümlichkeiten, und das nur an den Individuen je einer Gruppe Gleiche, das bei jeder Gruppe ein von der anderen verschiedenes ist, ergibt die artbildenden Unterschiede innerhalb des Gattungsbegriffes, die mit diesem zusammen die Artbegriffe ausmachen. Der artbildende Unterschied zeigt, was an sämtlichen Individuen einer Art im Vergleich zu sämtlichen Individuen anderer Arten das Verschiedene ist, aber auch was im Vergleich aller Individuen dieser Art noch über den Gattungsbegriff hinaus das Gleiche ist. So stützt sich die ganze Begriffsbildung auf das vergleichende Denken und den Gegensatz des Gleichen und

[1]) II 32f.

Verschiedenen"[1]). Was Hartmann dann über das Verhältnis von Urteil und Begriff sagt — „beide sind nur verschiedene Seiten desselben Vorgangs"[2]) —, berührt sich aufs innigste mit der Auffassung Windelbands, dem „Urteil und Begriff . . . als nur psychologisch verschiedene Stadien derselben logischen Funktion" erscheinen[3]). Daran anschließend handelt Hartmann über analytische und synthetische Urteile. Er zeigt in überzeugender Weise, daß jedes Urteil analytisch und synthetisch zugleich ist, je nach dem Gesichtspunkte, unter dem man es betrachtet. Die übliche Unterscheidung besitzt demnach nur eine relative Bedeutung.

Sehr ertragreich sind die Untersuchungen, die unser Philosoph über die Kategorien des schließenden Denkens anstellt. Bedeutsam erscheint zunächst die Betonung des bloß formalen Wertes der Deduktion. Diese Erkenntnis ist von fundamentaler Bedeutung für die ganze Philosophie. Denn damit fällt alle apriorisch-deduktive Metaphysik dahin, wie Hartmann sehr einleuchtend dartut. Bekanntlich erblickte Aristoteles und die an ihm orientierte Scholastik im deduktiven Syllogismus ein Denkmittel, das reale Erkenntnisse zu liefern imstande sei[4]). Diese Ansicht beruht auf der Voraussetzung, daß die Begriffe Abbilder der metaphysischen Wesenheiten der Dinge darstellen, aus denen wir darum Obersätze von objektiver Geltung gewinnen können. Mit der Preisgabe dieser in der durchgängigen Verquickung von Logik und Metaphysik bei Aristoteles begründeten Anschauung erhebt sich sofort die Frage, woher man die allgemeine Prämisse von realistischem Erkenntniswert nimmt. Hier gibt es, wie Hartmann klar sieht, nur zwei Möglichkeiten: „Entweder ist sie aus noch allgemeineren Prämissen, die selbst nur problematischen Wert haben, deduziert, dann ist sie ebenso

---

1) II 35f. 2) II 77.

3) Vom System der Kategorien, Philos. Abhandlungen 46.

4) Näheres darüber bei H. Maier, Die Syllogistik des Aristoteles, 2 Bde., Tübingen 1896—1900.

problematisch wie diese; oder sie ist als Hypothese ad hoc supponiert, dann kann die Bestätigung in diesem Einzelfall ihre problematische Bedeutung günstigsten Falls bestehen lassen"[1]). Mithin bedarf die Deduktion eines anderen Hilfsmittels, um zu allgemeinen Sätzen zu gelangen, die als Obersätze im Syllogismus dienen können. Dieses Hilfsmittel ist nach Hartmann die Induktion.

Die Ausführungen über die logische Methode der Induktion gehören zu den besten Partien des Hartmannschen Werkes. Das Problem der eigentlichen, d. h. der unvollständigen Induktion war im Altertum und Mittelalter aus dem eben erwähnten Grunde arg vernachlässigt worden. Seitdem es aber von Francis Bacon in seinem Novum organum erstmalig aufgeworfen worden ist, ist es in der Philosophie der Neuzeit nicht wieder zur Ruhe gekommen. Im neunzehnten Jahrhundert hat vor allem John Stuart Mill in seinem „System der deduktiven und induktiven Logik" eine ausführliche Theorie der Induktion aufgestellt. Nach ihm und auf seinen Ergebnissen weiterbauend haben sich dann namentlich Lotze, Wundt, Riehl, Sigwart und Erdmann um das Induktionsproblem gemüht. „Während nun die von Mill angeführten Methoden den Anschein erwecken könnten, als handle es sich bei der Induktion nur um eine möglichst genaue Beobachtung der Vorgänge, ist es das Verdienst der modernen logischen Bestrebungen auf dem Gebiete der Induktion, den wesentlichen Beitrag, den das selbständige Nachdenken durch Anwendung des deduktiven Verfahrens bei der Feststellung von Kausalbeziehungen liefert, hervorgehoben zu haben"[2]). Daß auch Hartmann auf dem Boden dieser Anschauung steht, geht schon daraus hervor, daß er in der Induktion ein Hilfsmittel der Deduktion sieht. Überhaupt ist die Vergleichung der Induktion und Deduktion von Hartmann sehr gut

---

[1]) II 141.

[2]) B. W. Switalski, Vom Denken und Erkennen (Sammlung Kösel), Kempten 1914, 91 f.

durchgeführt worden. Die beiden Arten der Induktion, die Gesetzesinduktion und die Ursacheninduktion sucht er als „die beiden möglichen Arten der Umkehrung der deduktiven Operation" zu begreifen[1]). Was unser Philosoph sodann über die Bedeutung der Induktion für eine systematische Welterklärung sagt, darf heute, wo in der Metaphysik die deduktive Methode allenthalben der induktiven Platz gemacht hat, auf allgemeine Zustimmung rechnen.

Aus dem Kapitel über die Modalitätskategorien sei als bemerkenswert die Auffassung Hartmanns vom Wirklichkeitsbegriff hervorgehoben. Über diesen Begriff sind neuerdings mehrfach eingehende Untersuchungen angestellt worden. Erwähnt sei nur die Schrift von Ad. Dyroff: „Über den Existenzialbegriff" (Freiburg 1902). In jüngster Zeit hat sich namentlich Külpe um eine genaue Terminologie in diesem Punkte bemüht[2]). Was uns hier besonders interessiert, ist die Tatsache, daß Külpe mit dem Ausdruck Wirklichkeit einen Sinn verbindet, den Hartmann gerade auszuschließen sucht. Während Külpe zwischen „Wirklichkeit" und „Realität" scharf unterscheidet, indem er unter dem Wirklichen die im Bewußtsein gegebenen Objekte, unter dem Realen dagegen die vom Bewußtsein unabhängigen Dinge versteht, identifiziert Hartmann beide Begriffe und läßt nur die transzendente Realität, nicht den Bewußtseinsinhalt als Wirklichkeit gelten. Diesen betrachtet er vielmehr als „eine reflektierte Realität aus zweiter Hand", wie wir oben hörten. Es ist Hartmann zuzugeben, daß er mit seiner Terminologie dem herrschenden Sprachgebrauch mehr gerecht wird als Külpe; denn mit dem Ausdruck Wirklichkeit pflegen wir weniger den Gedanken an den Bewußtseinsinhalt als an das real Existierende zu verbinden. Anderseits ist es aber zu weit gegangen, wenn Hartmann dem Bewußtseinsinhalt den Wirklichkeitscharakter abspricht.

---

[1]) II 156.
[2]) Realisierung I, Leipzig 1912, 13f.

Wir werden vielmehr mit Recht von einem „Bewußtseinswirklichen“ und einer „Bewußtseinswirklichkeit“ sprechen dürfen, wie es heute in der Philosophie auch allgemein üblich ist. Bei Hartmann kommt hier offensichtlich die „Philosophie des Unbewußten“ zum Durchbruch, nach der das Bewußtsein rein passiv, aller Aktivität bar ist. Ebensowenig einwandfrei dürfte bezüglich der Möglichkeitskategorie Hartmanns Behauptung sein, daß die Unmöglichkeit des sich Widersprechenden in der Sphäre des Denkens „ein bloßer Glaube“ sei, da sie auf unserer geistigen Organisation beruhe, deren Beständigkeit uns durch nichts verbürgt sei[1]). Diese Auffassung deckt sich freilich mit der Auffassung B. Erdmanns, der ebenfalls die in Rede stehende Unmöglichkeit, statt in den Inhalten und Gegenständen, in den psychologischen Bedingungen des menschlichen Denkens verankert und sie darum für eine lediglich hypothetische ansieht[2]). Man pflegt diese auch von anderen Logikern vertretene Anschauung als Psychologismus oder Anthropologismus zu bezeichnen. Sie darf heute dank dem gewaltigen Einfluß der „logischen Untersuchungen“ Husserls im allgemeinen als ein überwundener Standpunkt angesehen werden[3]).

2. Über Raum und Zeit

Aus Hartmanns Erörterungen über Raum und Zeit verdient zunächst seine Stellungnahme zu dem Gegensatz von Nativismus und Empirismus hervorgehoben zu werden. Der erstere betrachtet bekanntlich die Raumanschauung als angeboren, der letztere als erworben. Hartmann äußert sich dazu folgendermaßen. „Man wird,“ so bemerkt er, „im allgemeinen sagen können, daß vom Standpunkt der Stammesgeschichte die empiristische Theorie, vom Standpunkt des Individual-

---

[1]) II 202f.

[2]) Logik I² (Halle 1907) 531.

[3]) Der Widerlegung des Psychologismus gilt der erste Band der „Logischen Untersuchungen“ (Halle 1900).

lebens die nativistische Theorie das größere Maß von Wahrheit beanspruchen kann. Aber in beiden Gebieten kommt beiden ein gewisses Maß von Wahrheit zu. Das Individuum könnte gar nicht die stammesgeschichtliche Entwicklung über die bereits erreichte Stufe hinausführen, wenn es immer wieder von vorn anfangen müßte und sich nicht auf die ererbte Organisation als den kapitalisierten Niederschlag der Bemühungen seiner Vorfahren stützen könnte; d. h. bei dem Wenigen, was der Einzelne zu leisten und zu fördern vermag, könnte es gar nicht zu einer Gesamtentwicklung im Sinne der empiristischen Theorie kommen, wenn nicht für jedes Individuum die nativistische Theorie recht hätte. Die nativistische Theorie aber müßte wiederum die ererbte Organisation als ein unerklärliches Wunder, als etwas Fertiges, an dem nichts mehr zu ändern und zu bessern ist, hinnehmen, wenn nicht die empiristische Theorie den Weg zeigte, wie die angehäufte Arbeit zahlloser Individuen durch eine Reihe kleinster Fortschritte allmählich das zustande gebracht hätte, was die nativistische Theorie als gegeben voraussetzt"[1]). Hartmann vollzieht demnach eine Synthese von Nativismus und Empirismus. Das ist auch der Standpunkt der Mehrzahl der heutigen Psychologen, die für die Entstehung der Raumanschauung eine angeborene Anlage voraussetzen, anderseits aber die weitere Entwicklung der Raumanschauung durch die Erfahrung bewirkt sein lassen[2]). In der Geltendmachung des phylogenetischen Gesichtspunktes berührt sich Hartmann mit Th. Lipps, dessen Raumtheorie von Max Ettlinger vertieft und erweitert worden ist[3]).

Nach der logischen und erkenntnistheoretischen Seite ist das Raum-Zeit-Problem durch Einsteins Re-

---

[1]) Kategorienlehre I 154.

[2]) Vgl. J. Lindworsky, Experimentelle Psychologie, München 1921, 82f.

[3]) Vgl. M. Ettlinger, Zur Entwicklung der Raumanschauung bei Mensch und Tier, in: Münchener philosophische Abhandlungen (Leipzig 1911) 77—99.

lativitätstheorie in den Vordergrund des philosophischen Interesses gerückt worden. Die Relativitätstheorie ist ja „in erster Linie eine Theorie von Raum und Zeit“[1]). Infolgedessen drehte sich die von ihr ausgelöste Diskussion der Hauptsache nach um das Raum-Zeit-Problem. Es ist klar, daß durch eine so ausgedehnte Diskussion mannigfache neue Fragestellungen und Ergebnisse zutage gefördert werden mußten. Gleichwohl sind die eindringenden Untersuchungen Hartmanns zu dem in Rede stehenden Problem noch keineswegs veraltet.

Beachtenswert ist zunächst Hartmanns Unterscheidung zwischen Raum und Räumlichkeit. „Die Gesamtheit der räumlichen Bestimmungen, die an einem Räumlichen haften, ist die Räumlichkeit; die einheitliche Totalität der dreidimensionalen Ausdehnung, in welche alles Räumliche mit seinen räumlichen Bestimmungen eingeordnet wird, ist der Raum“[2]). Nachdrücklich warnt Hartmann vor einer falschen Hypostasierung des Raumes. „Die gewöhnliche Auffassung, wie sie vom naiven Realismus vertreten wird und sich zum Teil bis in den naturwissenschaftlichen transzendentalen Realismus hinüber erhalten hat, ist die, daß der leere Raum etwas an sich Seiendes, Substantielles sei, das auch dann noch bestehen bleibe, wenn alle Erfüllung durch Materie aus ihm fortgenommen werde . . . Diese Ansicht leidet an dem Widerspruch, daß eine leere Form hypostasiert oder ein inhaltliches Nichts für eine Substanz, für ein Etwas ausgegeben wird“[3]). Was Hartmann hier sagt, deckt sich völlig mit dem, was Fr. Brentano in seiner aus dem Nachlaß veröffentlichten Abhandlung: „Zur Lehre von Raum und Zeit“ bemerkt. Auch er warnt davor, den Raum „in der Art zu hypostasieren, daß man meint, es bestehe außer den Körpern und dem Körperlichen ein einheitliches, nach Länge,

[1]) Al. Müller, Die philosophischen Probleme der Einsteinschen Relativitätstheorie (Die Wissenschaft 39), Braunschweig 1922, 2.

[2]) Kategorienlehre I 166.

[3]) I 187.

Breite und Tiefe unendlich ausgedehntes Wirkliche, welches selbst völlig immobil, körperliche Substanzen und Eigenschaften in sich aufnehme"[1]).

Die Diskussion über die Relativitätstheorie hat zu einer scharfen Sonderung der verschiedenen Raumarten geführt[2]). Die wichtigsten Unterscheidungen finden sich jedoch schon bei Hartmann. Er kennt vier Raumarten: den Wahrnehmungsraum, den Phantasieraum, den abstrakten Vorstellungsraum des Mathematikers und den abstrakten Raum des Physikers. Der erste entsteht durch Verschmelzung des Tast- und Gesichtsraumes. Der zweite ist eine phantasiemäßige Reproduktion des Wahrnehmungsraumes. Er ist wie dieser sinnlicher Natur, d. h. mit Empfindungsqualität angefüllt; doch unterscheidet er nicht mehr Wirklichkeit und Möglichkeit, sondern hält sich ganz und gar im Reiche der Möglichkeit. Im Gegensatz zu diesen beiden Raumarten ist der Raum des Mathematikers ebenso wie der des Physikers unsinnlicher, abstrakter Natur. Beide unterscheiden sich aber dadurch voneinander, daß der mathematische Raum wie der Phantasieraum im Gebiete der reinen Möglichkeit liegt, während der physikalische Raum eine Wiedergabe der wirklichen Raumverhältnisse sein will[3]). Diese scharfe Unterscheidung zwischen mathematischem und physikalischem Raume ist besonders beachtenswert. Denn „die meisten Gelehrten, im besonderen die Mathematiker und Physiker, halten heute noch beide für identisch"[4]).

Eine der Einteilung der Raumarten analoge Unterscheidung von Zeitarten findet sich in der Kategorienlehre nicht. Von den Erörterungen über das Zeitproblem ist vor allem die Begriffsbestimmung der Ewigkeit wertvoll. Denn dieser Begriff wird, namentlich in theo-

---

[1]) Fr. Brentano, Zur Lehre von Raum und Zeit, Kantstudien XXV (1920) 8.

[2]) Vgl. Rud. Carnap, Der Raum (Ergänzungshefte der Kantstudien 56), Berlin 1922.

[3]) Vgl. Kategorienlehre I 179f.

[4]) Al. Müller, a. a. O. 19.

logisch-dogmatischen Darstellungen, nicht immer scharf genug gefaßt. „Indem die Phantasieanschauung," so bemerkt Hartmann, „sich dem Denken unterschiebt, und erstere etwas Positives an die Stelle der bloßen Privation (Nichtzeit) zu setzen wünscht, greift sie nach dem Einzigen, was sich noch darbietet, der Ewigkeit, und bildet sich ein, das Zeitliche müsse an das Ewige angrenzen, wenn es nicht mehr an etwas anderes Zeitliches angrenzt. Dabei wird dann die unzeitliche Ewigkeit zur zeitlichen Extension ausgereckt . . . Hiermit ist natürlich der Begriff der Ewigkeit aufgehoben und im Widerspruch mit sich selbst in den der zeitlichen Extension umgewandelt, und es kann nicht ausbleiben, daß aus solcher widerspruchsvollen Voraussetzung auch widerspruchsvolle Konsequenzen fließen"[1]). Sehr in die Tiefe dringen auch Hartmanns Gedanken über die absolute Zeit. Sie ist für ihn gleichbedeutend mit der zeitlichen Extension des Weltprozesses. „Da sie nur eine Abstraktion von der Tätigkeit und Veränderung ist, die wir Weltprozeß nennen, so hat sie mit ihm angefangen und endet mit ihm"[2]). Ihre Absolutheit besagt darum keine Unendlichkeit im aktuellen Sinne. „Die potentielle Unendlichkeit der absoluten Zeit nach der einen oder anderen Seite hin kann natürlich nicht bestritten werden, beweist aber nichts für die aktuelle, tatsächliche Unendlichkeit derselben"[3]). Auf die metaphysische Tiefe und Bedeutung dieser Gedanken hat namentlich Driesch hingewiesen. Bei der Erörterung des Problems der unendlichen Zeit in der „Wirklichkeitslehre" bemerkt er: „Alles Wesentliche zu unserer Frage ist bereits durch Hartmann erledigt worden"[4]).

Was den erkenntnistheoretischen Charakter von Raum und Zeit betrifft, so steht Hartmanns Ansicht wohl am weitesten von jener neukantischen Anschauung ab, wonach alle räumlichen und zeitlichen Bestimmungen lediglich Denkbestimmungen sind, Raum und Zeit also rein logische Größen darstellen. Dieser idealistischen

[1]) I 137. [2]) I 142. [3]) Ebd. [4]) 297.

Auffassung, als deren Hauptvertreter wir Natorp kennen gelernt haben, stellt Hartmann seine realistisch-objektivistische Auffassung entgegen. Danach sind Raum und Zeit objektive Bestimmtheiten der realen Dinge. Hinsichtlich des Raumes geht Hartmann in seinem Objektivismus so weit, daß er eine „formelle Kongruenz der bewußtseinstranszendenten Ordnung der Dinge mit der bewußtseinsimmanenten Raumvorstellung" behauptet[1]). Diese Auffassung stellt gewissermaßen das entgegengesetzte Extrem zur idealistischen Anschauung dar. Als solches erscheint sie namentlich, wenn man sie mit den Ansichten der kritischen Realisten von heute vergleicht. Diese sind nämlich hinsichtlich des objektiven Charakters von Raum und Zeit weit zurückhaltender in ihrem Urteil, als es der dogmatischen Denkart Hartmanns entsprach. So sagt z. B. E. Study in seiner Schrift: „Die realistische Weltansicht und die Lehre vom Raume" (Braunschweig 1914): „Unserer Raumvorstellung muß etwas Objektives gegenüberstehen, die wenn auch vielleicht unerkennbare Form, in der die Dinge sind"[2]). Im selben Sinne äußert sich Geyser. Nach ihm läßt sich „nicht evident die strenge Notwendigkeit beweisen, daß das Transzendente, das auf unsere Sinne wirkt, ausgedehnt und räumlich sei. Nur dann müßte man nämlich dies notwendig annehmen, wenn sich auf keine andere Weise die räumliche Anordnung der Eindrücke des Gesichts- und Tastsinnes erklären ließe. Jedoch genügt, um diese zu erklären, die Annahme, daß unter dem Transzendenten gewisse Unterschiede und Verhältnisse bestehen, die mittels Modifizierung der Sinnesreize die Seele affizieren und von dieser in der Form räumlicher Bestimmtheiten der sinnlichen Qualitäten beantwortet werden. Wenn man unter diesem Gesichtspunkt jene Verhältnisse des Transzendenten als räumliche bezeichnen wollte, so wäre dies eine metonymische Ausdrucksweise, d. h. eine Bezeichnung der Ursache auf Grund einer gewissen Be-

[1]) Kategorienlehre I 185. [2]) 30f.

schaffenheit der Wirkung. Ohne diese Metonymie müßten wir die fraglichen Verhältnisse als analogisch räumliche oder auch, wenn auch weniger passend, als raumähnliche bezeichnen"[1]). Noch kritischer ist die Stellungnahme Al. Müllers zu dem in Rede stehenden Problem. Er betrachtet Raum und Zeit als „Synthesen objektiver und subjektiver Faktoren"[2]). Keine dieser Faktoren, so betont er, „weder die objektiven noch die subjektiven, sind räumlich und zeitlich. Sie schaffen erst in ihrem Zusammenwirken Raum und Zeit. Das Auseinander des Raumes und das Nacheinander der Zeit können die Faktoren einzeln nicht besitzen; es ist eben etwas von der Synthese"[3]). „Raum und Zeit können also objektiv nicht so sein, wie sie uns zum Bewußtsein kommen; sie müssen wesentlich anders sein"[4]).

8. Über Kausalität, Finalität und Substantialität

Zu den schwierigsten und umstrittensten Problemen der Philosophie gehört das Kausalproblem. Hartmann rechnet die Kausalität zusammen mit Finalität und Substantialität zu den spekulativen Kategorien. Darin liegt die Behauptung eingeschlossen, daß wir die Kausalität nicht unmittelbar wahrnehmen, ebensowenig wie Finalität und Substantialität. „Der Wahrnehmungsinhalt," so bemerkt Hartmann, „spiegelt wohl die impliziten räumlichen und zeitlichen Beziehungen des transzendenten Seinsinhalts wieder, aber nicht seine expliziten dynamischen Beziehungen, die sich der Wahrnehmung entziehen. Man sieht wohl die Änderung der räumlichen Verhältnisse, aber nicht die dynamischen Beziehungen der Dinge an sich, aus denen diese Änderungen entspringen; man nimmt wohl eine zeitliche Folge von Veränderungen wahr, aber nicht eine kausale oder teleologische Beziehung zwischen ihnen; man erfährt wohl

---

[1]) Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur 282f.
[2]) A. a. O. 183ff. [3]) A. a. O. 182.
[4]) A. a. O. 181.

etwas von den Akzidentien, aber niemals von der Substanz, der sie inhärieren. Ursache, Zweck und Substanz sind empirisch nicht wahrnehmbar"[1]). Mit diesen Sätzen stellt sich Hartmann auf den Boden jener grundlegenden Einsicht, der wir zuerst bei Locke und Hume begegnen und durch die diese sich unsterbliche Verdienste um die Erkenntnistheorie erworben haben.

Was sodann den Begriff der Ursache angeht, so erweist Hartmann auch hier die Anschauung des naiven Realisten als sehr korrekturbedürftig. Er zeigt nämlich klar und überzeugend, daß das, was wir gewöhnlich Ursache nennen, in Wirklichkeit immer nur Teilursachen sind. „Vollständige Ursache in jedem Augenblick ist der in ihm gegebene Weltzustand mit allen seinen Einzelheiten als universeller Komplex aller Bedingungen"[2]). Daraus folgt, „daß wir eigentlich keine Stücke aus diesem Ganzen herausschneiden dürfen"[3]). Tun wir es doch, um der Schwäche unseres abstrakten Denkens nachzuhelfen, die das Ganze nicht zu überschauen vermag, so müssen wir dabei eingedenk bleiben, „daß wir eigentlich durch diese Isolierung schon die Fäden durchschnitten haben, mit denen die Teilbeziehung an der Universalbeziehung hängt"[4]). Diese Gedanken Hartmanns sind wertvoll für die Beurteilung jenes bei aristotelisch-scholastisch orientierten Philosophen beliebten Verfahrens, das durch gedankliche Verlängerung einer in isolierender Betrachtung aufgestellten Kausalreihe zu einer absoluten Weltursache zu gelangen sucht.

Das Wesen der Kausalbeziehung wird nach Hartmann durch zwei Momente konstituiert: ein logisches und ein dynamisches. Unser Philosoph ist der Ansicht, „daß die logische Determination oder die Gesetzmäßigkeit nur die eine Seite an der Kausalität ist, und daß von Kausalität nur da gesprochen werden kann, wo auch die andere Seite, die Kraft, vorhanden ist"[5]).

---

[1]) Kategorienlehre II 25.
[2]) III 23. [3]) II 173. [4]) Ebd. [5]) II 175.

Dieser hier von Hartmann hervorgehobene Sachverhalt wird von jenen Philosophen übersehen, die eine Logisierung der Kausalbeziehung vornehmen, indem sie das Verhältnis von Ursache und Wirkung mit dem logischen Verhältnis von Grund und Folge gleichsetzen. Das geschieht z. B. bei Th. Lipps, der erklärt: die Gesetze der Gegenstände „fassen sich alle zusammen im Identitätsgesetz, dessen besondere Formulierungen oder Anwendungen der Satz vom Grunde und das Kausalitätsgesetz sind“[1]). Demgegenüber betont Hartmann mit Recht, daß die Kausalbeziehung außer dem logischen noch ein alogisches oder dynamisches Moment aufweist und sich dadurch von allen rein logischen Beziehungen wesentlich unterscheidet.

Zu den umstrittensten Fragen innerhalb des Kausalproblems gehört die Frage nach dem logischen Charakter des Kausalgesetzes. Im Anschluß an Aristoteles und die Scholastik hat man vielfach das Kausalgesetz als einen analytischen Satz betrachtet, dessen Wahrheit sich auf rein begrifflichem Wege beweisen lasse. Diesen Beweis führte man entweder unter Zuhilfenahme allgemeinster Begriffe, indem man zu zeigen suchte, daß das Entstehen ein kontingentes Sein voraussetze, das als solches gegen Existenz und Nichtexistenz indifferent sei und darum der Differenzierung durch ein anderes Sein bedürfe, oder mit Hilfe der obersten Denkgesetze. Den letzteren Weg schlägt Geyser ein, wenn er ausführt: „Darin, daß ein Gegenstand zunächst nicht existiert und darauf existiert, liegt ein kontradiktorisches Verhalten. Ebenso muß das Denken sich kontradiktorisch verhalten, wenn ihm zuerst auferlegt wird, die Existenz eines gewissen Gegenstandes zu verneinen, und darauf auferlegt wird, die Existenz dieses Gegenstandes zu bejahen“[2]). Nun würde aber „ein grundloses kontradiktorisches Verhalten des urteilenden Denkens dem Wesen desselben widerstreiten.

---

[1]) Bewußtsein und Gegenstände, Leipzig 1905, 31.
[2]) Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur 119.

Würde darum im realen Bereich das kontradiktorische Seinsverhalten rein von selbst geschehen, so ständen Sein und Denken untereinander im Widerspruch"[1]). So einwandfrei diese Argumentation ist, so wenig vermag sie die Denknotwendigkeit des Kausalgesetzes darzutun. Denn die Übereinstimmung von Denken und Sein, auf die sich die ganze Argumentation stützt, ist kein denknotwendiger Satz. Hier ist vielmehr Hartmann durchaus im Recht, wenn er sagt: „Die Überzeugung, daß die Welt wirklich so eingerichtet ist, wie unsere Kategorialfunktion es stillschweigend voraussetzt und überall wenigstens versuchsweise annimmt, diese Überzeugung ist das letzte Ergebnis einer induktiven Erforschung der Welt, hat also nur eine an Gewißheit grenzende Wahrscheinlichkeit und nicht apodiktische Gewißheit im strengen Sinne, wie ein logischer Grundsatz es verlangen würde"[2]). Dem Kausalgesetz eignet demnach keine strenge Denknotwendigkeit. Es ist kein analytischer, sondern ein synthetischer Satz, wie Hartmann es auch auffaßt. Seine Ansicht deckt sich im Grunde genommen mit der sich heute immer mehr durchsetzenden Auffassung, wonach das Kausalgesetz eine Voraussetzung ist, deren Rechtfertigung eben darin liegt, daß sie die notwendige Bedingung für alles realwissenschaftliche Erkennen ist. In besonders klarer und überzeugender Weise hat neuerdings E. Becher in seinem Werke: „Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften" (München 1921) diese Auffassung entwickelt und begründet[3]).

So sind denn die Gedanken Hartmanns zum Kausalproblem in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung für

---

[1]) Ebd.

[2]) II 162.

[3]) 42f. Inzwischen hat auch Geyser seinen Standpunkt gewechselt. Er hält jetzt das Kausalgesetz nicht mehr für einen analytischen, rein begrifflich beweisbaren, sondern einen synthetischen Satz, für den er allerdings noch eine — ich möchte sie nennen — phänomenologische Evidenz zu retten sucht. Vgl. seine „Erkenntnistheorie", Münster 1922, 251ff

die Logik und Erkenntnistheorie der Gegenwart. Weit weniger gilt das von seinen Ausführungen über die Finalität. Nach Hartmann hat diese Kategorie nur in der objektiv realen, nicht dagegen in der subjektiv idealen Sphäre Gültigkeit. Zu dieser Auffassung bemerkt Lysinski mit Recht: „Hier stellt Hartmann seinem Prinzip des Unbewußten zuliebe die Dinge geradezu auf den Kopf. Die Finalität ist uns doch streng genommen nur im Bewußtsein, als bewußte Finalität gegeben. Statt nun das Unbekannte durch das Bekannte zu erklären, versucht Hartmann gerade umgekehrt das Bekannte durch das Unbekannte zu erklären"[1]). Hartmann begründet die Realgeltung der Finalitätskategorie mit dem Hinweis auf die sittliche Wertordnung, deren Objektivität mit der Annahme objektiv realer Zwecke stehe und falle. „Eine Allgemeingültigkeit und Verbindlichkeit der Pflicht oder der sittlichen Forderungen ist unmöglich, solange die angeblich sittlichen Zwecke bloß subjektiv gesetzte sind, da jede Subjektivität sich andere Zwecke nach ihrem Belieben setzen kann und keine das Recht hat, der anderen die ihrigen aufzudrängen. Nur wenn es objektiv reale Zwecke gibt, nur dann ist es möglich, daß das Individuum sich vor diesen Zwecken beugt und sie subjektiv als Aufgaben oder sittliche Forderungen erfaßt, also sich zum Gesetze macht"[2]). Nach Hartmann stützt sich also die Wertordnung auf die Seinsordnung und lassen sich demgemäß die sittlichen Werte und Normen aus dem Sein herleiten. Diese Auffassung, die auf die antike Philosophie zurückgeht, ist heute fast allgemein preisgegeben. Die Philosophie der Gegenwart steht durchgehends auf dem Standpunkte, den A. Messer unter ausdrücklicher Ablehnung der Hartmannschen Anschauung formuliert, indem er sagt: „Aus einer bloßen Tatsache, einem reinen Seinsverhältnis läßt sich nichts über Wert ableiten"[3]).

---

[1]) A. a. O. 59. [2]) III 139.
[3]) Ethik, Leipzig 1918, 95.

In ein positives Verhältnis zu den Bestrebungen der Gegenwartsphilosophie tritt Hartmann, wenn er sich für die Anwendung teleologischer Prinzipien auf die Naturbetrachtung einsetzt. Er weiß zwar, daß die Mehrzahl der zeitgenössischen Naturforscher diese Auffassung als „eine törichte Verirrung der Spekulation" bekämpft[1]). Aber er führt diese ablehnende Haltung auf einen „Mangel an methodologischer Schulung und philosophischer Bildung" zurück[2]). Dieser zeigt sich darin, „daß diese Naturforscher die Naturwissenschaft für die Wissenschaft schlechthin halten und allen Begriffen die wissenschaftliche Berechtigung absprechen, mit denen die Naturwissenschaft als solche nichts zu tun hat"[3]). Demgegenüber verlangt er vom Naturforscher, „daß er als gebildeter Mensch einen weiteren Gesichtskreis habe wie seine Spezialwissenschaft, d. h. daß er als Denker überhaupt auch den teleologischen Gesichtspunkt und die objektiv reale Finalität sogar in der Natur gelten lasse, mit der er es als Naturforscher nicht zu tun hat"[4]). Diese hier von Hartmann erhobene Forderung ist seitdem immer mehr zur Wirklichkeit geworden. „Auch in den Kreisen der Naturforscher, die bis vor kurzem alle Teleologie prinzipiell abzulehnen pflegten, fängt man wieder an, den teleologischen Prinzipien neben den kausalen ihre Berechtigung zuzugestehen"[5]). Was König hier drei Jahre nach Erscheinen der Kategorienlehre feststellen konnte, gilt heute in erhöhtem Maße. Der Mechanismus tritt in der Naturwissenschaft und Naturphilosophie immer mehr zurück. Der Neovitalismus, dessen Vorkämpfer wir bereits in Hans Driesch kennen gelernt haben, dringt unaufhaltsam vor und damit eine teleologische Interpretation des Naturgeschehens. Dadurch aber gewinnen Hartmanns Ausführungen über die Finalität in der Natur unmittelbare Bedeutung für die Naturphilosophie der Gegenwart.

---

1) III 132. 2) Ebd. 3) III 133. 4) III 141.
5) E. König, Ed. von Hartmanns Kategorienlehre, Zeitschrift für Philosophie u. philos. Kritik 114, 88.

Als oberste und höchste Kategorie gilt unserm Philosophen die Substanz. Wenn er „die ganze Geschichte der Philosophie in ihrem tiefsten Kern als ein Ringen um die Kategorie der Substantialität" betrachtet[1]), so stimmt diese Anschauung mit der Ansicht Riehls zusammen, der die Frage nach der Substanz als „die Kernfrage der Metaphysik" bezeichnet[2]). Wie Kausalität und Finalität, so bedeutet auch Substantialität einen objektiven Sachverhalt, eine vom Denken unabhängige Seinsbestimmtheit. Mit dieser Auffassung tritt Hartmann in Gegensatz zu jener idealistischen Deutung der Substanz, wie sie in E. Cassirers Werk über „Substanzbegriff und Funktionsbegriff" (Berlin 1910) ihren klassischen Ausdruck gefunden hat[3]). Aber auch noch zu einer andern Auffassung stellt sich der Begründer des transzendentalen Realismus in Gegensatz: es ist die sog. Aktualitätstheorie. Sie ist auf dem Boden der Psychologie entstanden und von W. Wundt begründet worden. Danach gibt es keine Seelensubstanz im Sinne eines beharrlichen Trägers der wechselnden Bewußtseinsvorgänge. Vielmehr ist die Seele identisch mit der Summe der Bewußtseinsvorgänge. Die Kritik, die Hartmann an dieser Aktualitätstheorie übt und die zum Teil auch die idealistische Auffassung der Substanz betrifft, ist höchst beachtenswert. Wie wir oben hörten, hält er ihr entgegen, daß wir uns eine Tätigkeit ohne ein Tätiges, das sich in ihr betätigt, schlechterdings nicht denken können. „Wer die Tätigkeit," so bemerkt er, „als ein Letztes nimmt, der setzt sie eben damit

---

1) III 225.

2) Der philosophische Kritizismus I² (Leipzig 1908) 70.

3) Dieselbe Auffassung liegt dem philosophiegeschichtlichen Werk von Bruno Bauch: Der Substanzbegriff in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit (Heidelberg 1910) zugrunde. Danach ist die Substanz „kein Ding oder Gegenstand, sondern die logische Bedingung des Gegenstandes, insofern sie die Synthesis eines als solchen wechselnden Mannigfaltigen zur Einheit des Gegenstandes bedingt". (Br. Bauch, Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften, Heidelberg 1911, 249).

selbst als Substanz, ohne es zu merken, d. h. er abstrahiert von dem wechselnden konkreten Inhalt der Tätigkeit und reflektiert nur auf die abstrakte Tätigkeit als solche, der er absolute Konstanz und Unabhängigkeit zuschreibt. Oder er nimmt zu dieser leeren Form des Aktus noch das absolut konstante Gesetz der konkreten Inhaltsbestimmung hinzu und setzt die absolut konstante Einheit beider als Substanz: wenn er es nicht gar vorzieht, das Gesetz allein als etwas Substantielles und die wechselnde konkrete Tätigkeit bloß als sein Akzidens zu denken"[1]).

4. Der metaphysische Abschluß

Die Kategorie der Substanz bedeutet zugleich den metaphysischen Abschluß des Hartmannschen Systems. Die Methode, deren sich der Begründer des transzendentalen Realismus beim Aufbau seiner Metaphysik bedient, ist die induktive. Bewußt und ausdrücklich rechnet sich Hartmann zu den Vertretern einer induktiven Metaphysik. In dieser methodischen Stellungnahme liegt ein Hauptvorzug und ein unmittelbarer Gegenwartswert der Hartmannschen Gedankenarbeit beschlossen. „Es ist," so bemerkt B. Bavink mit Recht, „das unvergängliche Verdienst Ed. von Hartmanns, den die große Welt leider immer noch nur als den Philosophen des Unbewußten kennt, . . . die neue Aufgabe einer ‚Metaphysik a posteriori' entdeckt und damit endlich die Kantsche von dem alten absoluten Wissenschaftsbegriff ausgehende Fragestellung überwunden zu haben"[2]). Hartmann tritt mit seiner Befürwortung einer induktiven Metaphysik in engste Fühlung zu jenen immer stärker hervortretenden Bestrebungen der Gegenwartsphilosophie, die im Gegensatz zur begrifflich-deduktiven Metaphysik der vor-

---

[1]) III 201.
[2]) Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft, Leipzig 1921, 292.

kantischen Philosophie auf eine aus den Realwissenschaften hervorwachsende, die Ergebnisse der einzelwissenschaftlichen Forschung nach induktiver Methode verarbeitende und weiterführende Metaphysik abzielen[1]).

Was nun die spekulativen Ergebnisse angeht, zu denen Hartmann mit Hilfe der induktiven Methode gelangt, so dürfte zunächst seine Ablehnung des materialistischen Monismus heute in philosophischen Kreisen allgemeine Zustimmung finden. Hartmann glaubt diesen vulgären metaphysischen Monismus ebenso entschieden verwerfen zu müssen wie den erkenntnistheoretischen Monismus. „Mit der Selbstanpreisung einer monistischen Erkenntnistheorie um ihres Monismus willen," so bemerkt er, „ist es ähnlich, wie mit der Selbstanpreisung des kosmonomischen Monismus in der materialistischen und naturalistischen Weltanschauung; beide sind gerade nur insoweit monistisch, als sie einseitig sind und vor der Berücksichtigung der zugehörigen anderen Seite die Augen zuschließen"[2]). Mit diesem Urteil stellt sich Hartmann in die Reihe jener ernsten und tiefen Denker der Gegenwart, die in dem gekennzeichneten Monismus eine Hauptgefahr für unsere Kultur erblicken und nicht müde werden, ihre Stimme dagegen zu erheben. Es seien hier nur die Namen Paulsen, Eucken und Scheler genannt.

Doch nicht nur in der Ablehnung des Materialismus, sondern auch in der Kritik des abstrakten Geistesmonismus werden die meisten Denker der Gegenwart Hartmann beipflichten. „In der Metaphysik," so betont er, „kann der Monismus nicht anders als abstrakt, leer und tot ausfallen, wenn er nicht in sich einen Dualismus als aufgehobenes Moment birgt, durch dessen

---

[1]) Grundsätzliches darüber bei Külpe, Einleitung in die Philosophie[5], Leipzig 1910, 19—31; ferner bei Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie, Leipzig o. J., 39—41.

[2]) Das Grundproblem der Erkenntnistheorie 176.

Zwiespältigkeit er erst seine Wesenseinheit zur inneren Mannigfaltigkeit entfaltet"[1]). Hartmann denkt hierbei in erster Linie an den Panlogismus Hegels, der aus der abstrakten logischen Idee den ganzen Weltinhalt nach streng logischer Methode herleitet. Daß dieser „abstrakte Monismus", wie ihn Hartmann nennt, eine ungeheure Einseitigkeit bedeutet, indem hier eine ganze Seite der Wirklichkeit, nämlich die alogische oder reale, völlig vernachlässigt erscheint, darüber herrscht heute unter den Philosophen nur eine Meinung[2]).

Hartmann glaubt nun, dem „abstrakten" einen „konkreten Monismus" entgegenstellen zu sollen. Danach ist das Sein der Einzeldinge nicht bloßer Schein, wie der abstrakte Monismus lehrt, sondern die Dinge sind Tätigkeitszentren der absoluten Substanz, so daß die Einheit der letzteren als eine konkrete, in einer Vielheit realer Modi bestehende erscheint. Dabei wird die absolute Substanz als ein geistiges Prinzip gedacht. Doch ist sie kein bewußter, sondern unbewußter und darum unpersönlicher Geist. Wie wir oben gesehen haben, weist sie zwei Attribute auf: ein logisches (Idee) und ein alogisches (Wille). Die Welt ist dadurch entstanden, daß sich der Wille im Absoluten erhob und das Logische mit sich fortriß. Der Weltprozeß hat den Sinn und Zweck, den Willen durch Entfaltung des Logischen, d. h. der Geisteskultur, zurückzudrängen, ihn wieder in seinen ursprünglichen Ruhezustand zu versetzen. Da Gott durch die blinde Tat des Willens in den Zustand der Unseligkeit versetzt worden ist, so bedeutet der Weltprozeß, d. h. also die Rückgängigmachung der blinden Willenstat durch Kulturentwicklung, zugleich eine Befreiung Gottes aus dem Zustande der Unseligkeit, kurz gesagt eine Selbsterlösung Gottes[3]).

---

[1]) A. a. O. 174.

[2]) Vgl. meine Schrift: Hegels Trinitätslehre, Freiburg 1922.

[3]) Am ausführlichsten hat Hartmann diese Gedanken entwickelt im dritten Bande seiner „Philosophie des Unbewußten", 11. Aufl., Sachsa 1904.

So sehr man nun auch darin einen Fortschritt über Hegel und Schopenhauer erblicken muß, daß Hartmann sowohl ein logisches als auch ein alogisches Moment im Absoluten annimmt und so den Panlogismus Hegels und den Voluntarismus Schopenhauers in einer höheren Synthese vereinigt, so wenig wird man doch seinen weiteren Bestimmungen folgen können. Was vor allem die Bestimmung des Absoluten als eines „Unbewußten" anbelangt, so gibt Külpe das allgemeine Urteil der Gegenwartsphilosophie wieder, wenn er bemerkt, „daß der Schluß auf die Existenz eines Unbewußten, das reale Ursache für alle Erscheinungen sein soll, einen logisch äußerst seltsamen Charakter an sich trägt. Dasjenige, was einer Gruppe von Erscheinungen gemeinsam ist, läßt sich immer nur zur Konstitution ihres Gattungsbegriffes verwenden, nicht jedoch zur Aufstellung ihrer Ursache benutzen. Will man aber eine Kausalbetrachtung diesen gemeinschaftlichen Zügen einer Erscheinungsklasse angedeihen lassen, so kann eine solche selbstverständlich nur zur Forderung einer Ursache für eben diese gemeinsamen Merkmale und nicht darüber hinaus führen. Mit demselben oder vielleicht einem noch besseren Rechte dürfte man nach dem Muster von Hartmann auf einen Weltgrund Zeit, dem Mythos von Chronos entsprechend, schließen, weil alle Erscheinungen in der Welt einen zeitlichen Charakter miteinander gemein haben und somit als ihre Ursache die Zeit postuliert und hypostasiert werden könnte"[1]).

Die Bestimmung des Absoluten als eines unbewußten und unpersönlichen Prinzips erscheint aber nicht bloß vom Standpunkte des logischen, sondern auch von dem des religiösen Bewußtseins aus als verfehlt. „Der Hauptgrund," so bemerkt Lotze treffend, „sich nicht an einer Urtatsache genügen zu lassen, aus der dann die übrige Welt als unvermeidliche Konsequenz

---

[1]) Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland[4] (Aus Natur u. Geisteswelt) Leipzig 1908, 95.

folgt, liegt darin, daß wir die Welt als wertvoll, und als ihr Prinzip nur dasjenige glauben betrachten zu dürfen, was durch seinen absoluten Wert, seine Schönheit oder Heiligkeit an dieser höchsten Stelle zu stehen verdient"[1]). Da uns eine solche Wertwirklichkeit im endlichen Bereich nur in der menschlichen Persönlichkeit gegeben ist, so können wir nicht umhin, das Absolute nach Analogie dieser höchsten endlichen Gegebenheit, d. h. als persönlich zu denken. Wenn Hartmann dies ablehnt, so hat das seinen Grund darin, daß er das Absolute im Grunde genommen als eine rein kosmische Macht, nicht aber als höchsten Wert, als summum bonum bestimmt. Gegenüber dem Vorwurf des Anthropomorphismus, den Hartmann gegen die theistisch-personalistische Gottesidee erhebt, verdient wiederum Lotze gehört zu werden, der den Standpunkt vertritt, „daß die Form der persönlichen Existenz nicht, wie oft angenommen wird, nur endlichen und bedingten Wesen eigentümlich sei, von dem unendlichen aber nicht gelte, sondern daß umgekehrt nur das unendliche Wesen volle Persönlichkeit besitzen könne, während die anderen eben durch ihre Endlichkeit abgehalten werden, dieselbe ohne Mängel zu entwickeln"[2]).

Von einem Gegenwartswert der Hartmannschen Gedanken über das Absolute kann um so weniger die Rede sein, als die Philosophie der Gegenwart immer mehr vom Monismus und Pantheismus abrückt. „Die heute in Deutschland langsam das Übergewicht gewinnende metaphysische Ideenrichtung ist," wie Oesterreich konstatiert, „wieder theistisch"[3]). Diese Richtung aber steht ganz und gar auf dem Boden des Werturteils, das E. Troeltsch über die „Philosophie des

---

[1]) Grundzüge der Logik und Enzyklopädie der Philosophie[5], Leipzig 1915, 114.

[2]) A. a. O. 129.

[3]) Die philosophischen Strömungen der Gegenwart, in: Kultur der Gegenwart I, VI (Systematische Philosophie)[3], Berlin u. Leipzig 1921, 386.

Unbewußten" und ihre Gottesidee fällt, indem er sagt: „Jedes andächtige, vor Gott in Ehrfurcht sich beugende Gemüt wird darin . . . nur kalte und tote Verstandeskünste sehen, und jeder nach dem tiefsten Wesen des Lebens strebender Wille wird in der Herabsetzung der Persönlichkeit zu einem Durchgangspunkte im Entwicklungsprozeß des Unbewußten nur die Negation und keine Position empfinden."

SCHLUSS

„Die Systeme wirken über die Schule hinaus auf den Zeitgeist oder den Geist der Zeitgenossen niemals durch ihre unsichere metaphysische Spitze, sondern durch die mittleren Teile ihres induktiven Aufbaues, welche der Erfahrung näher stehen oder doch dieselbe in neue Beleuchtung rücken"[1]. Auf das Ganze unserer Erörterungen zurückblickend werden wir geneigt sein, dieses Wort Hartmanns auch auf sein eigenes System anzuwenden und zwar nicht sowohl im tatsächlichen als vielmehr im normativen Sinne. Denn in den „mittleren Teilen" liegen in der Tat die Gegenwartswerte des Hartmannschen Systems, wie es in seiner Kategorienlehre zur Darstellung gelangt ist. Das Unzulängliche der „metaphysischen Spitze" wurde uns ja im letzten Kapitel deutlich. Dagegen konnten wir eine Fülle von logischen und erkenntnistheoretischen, psychologischen und naturphilosophischen Gedankengängen aufzeigen, die von Wert und Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart sind.

Zum Schluß sei noch mit ein paar Worten auf einen Gegenwartswert hingewiesen, der nicht im Inhalt, sondern in der Form der Hartmannschen Gedanken liegt. Was ich meine, das ist die Eigenart des Hartmannschen Stils. Dieser zeichnet sich nämlich durch eine große Einfachheit und Klarheit aus und hebt sich dadurch sehr vorteilhaft von der teils dunklen und verschwommenen, teils allzu komplizierten und verschrobenen Schreibweise zahlreicher Philosophen und philosophischer Schriftsteller der Gegenwart ab. Wie Hartmanns ganze Natur gemäß dem eingangs zitierten

[1]) Ed. von Hartmann, Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart, Leipzig 1889, 50f.

Selbstbekenntnis immer und ausschließlich auf das Sachliche gerichtet ist, so trägt auch sein Stil den Charakter reiner Sachlichkeit. Jeder Schwulst der Rede, alles Phrasenhafte liegt ihm fern; worauf es ihm einzig und allein ankommt, ist die genaue sprachliche Fixierung seines Gedankens. Die logisch außerordentlich saubere und strenge Art der Gedankenführung kommt in den fein gegliederten und gewandt konstruierten Satzgefügen zum Ausdruck. Und doch fehlt dem in Sprache und Stil obwaltenden Logos nicht die Wärme des Affekts, das Pathos. Treffend charakterisiert A. Drews den Stil seines Meisters mit den Worten: „In dieser Schlichtheit und Sachlichkeit, in dieser selbstlosen Hingegebenheit an den möglichst adäquaten Ausdruck des Gedankens, die doch zugleich an den entsprechenden Stellen der persönlichen Ergriffenheit nicht ermangelt, liegt die Größe und Schönheit von Hartmanns Stil"[1]).

---

[1]) Das Lebenswerk Ed. von Hartmanns, Leipzig o. J., 61.

NAMENVERZEICHNIS

INHALT

